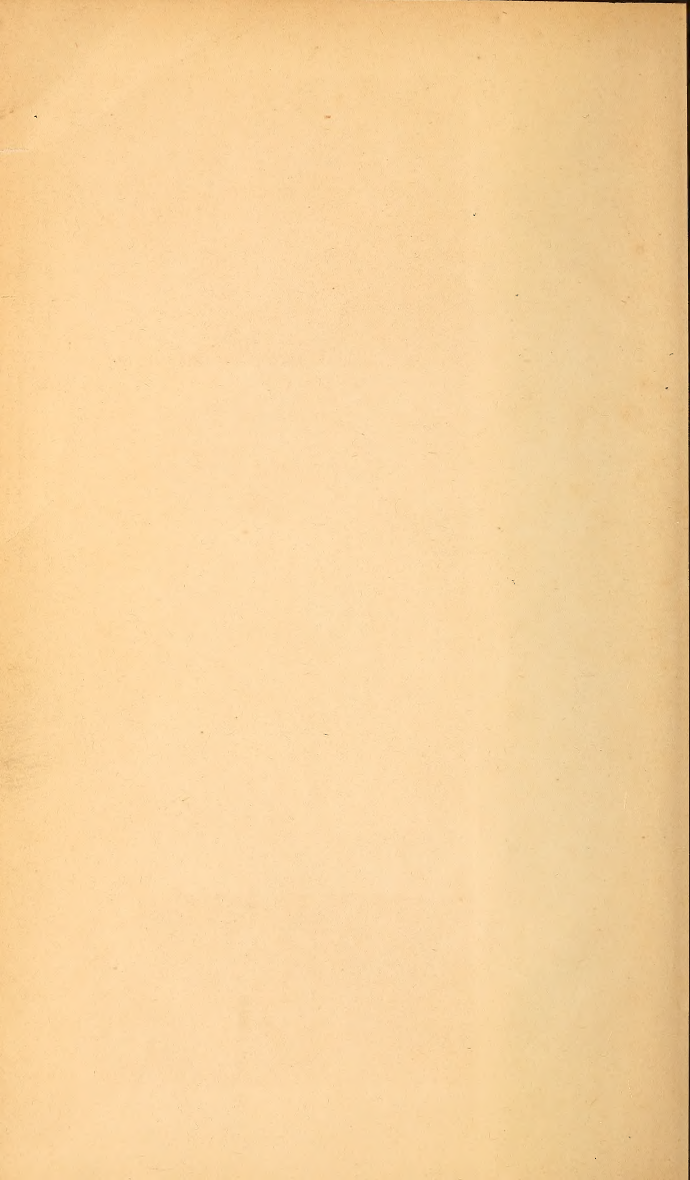



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

[illegible], [illegible], 13 Nov. 1867. 14 f. [illegible] 8 f.



Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drey: aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen. Strebet nach der Liebe!

Handbuch
der
praktischen Philosophie
oder der
philosophischen Zwecklehre.

Zweyter Theil.
Die
Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre.

Von
Jakob Friedrich Fries,
Doctor der Phil. und Med., Großh. S. Weim. Hofrathe, ord. Prof. der Physik zu Jena, corr. Mitgl. der K. Akad. zu München und Berlin.

Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.
Eth. Nic. l. 6. c. 6.

Heidelberg,
bey Christian Friedrich Winter.
1832.

Handbuch

der

Religionsphilosophie

und

philosophischen Aesthetik.

Von

Jakob Friedrich Fries.

Odi profanum vulgus et arceo!

Heidelberg,
bey Christian Friedrich Winter.
1832.

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Thäten im Großen,
Was der Beste im Kleinen
Thut oder möchte.

Vorrede.

Hier übergebe ich der öffentlichen Beurtheilung den zweyten und letzten Theil meines Handbuches der praktischen Philosophie noch mit Zurücklassung der Fortsetzung des ersten Theiles. Dieser Darstellung der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik habe ich nur eine Bemerkung vorauszuschicken. Der gesunden Fortbildung aller Institutionen des öffentlichen Lebens muß der philosophirende Gedanke vorausgehen, indem er im Großen die wahren Zwecke heller zeigt, im Großen die Bedingungen der Vermittlung nach ihren nothwendigen Gesetzen besser überblicken läßt. Darum darf er nicht vor das Gericht der bestehenden Institutionen gezogen werden, aber auch eben so wenig sich anmaßen, für Ort und Zeit nach seinen allgemeinen Ansichten das zu entscheiden, was nur durch Geschichtskunde und Kenntniß der wirklichen Lage der Dinge im Leben

beurtheilt werden kann. Wer nun, ohne mit mir zu philosophiren, nur meine philosophischen Ansichten mit der bestehenden Ordnung unsrer Religionsübung und positiven Religionslehre zu vergleichen denkt, den mache ich besonders auf die Lehre von der Schonung der im Volke bestehenden religiösen Symbole aufmerksam, und weise ihn lieber an meine kleinere Schrift: die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung (Heidelberg bey Chr. Fr. Winter 1823) zurück.

Jena, den 16. April 1832.

J. F. Fries.

Inhaltsanzeige.

Drittes Buch.

Von den positiven Religionen.

Einleitung.

§. 1.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie als Weltzwecklehre ist für die Stufe der jetzigen Ausbildung der Philosophie in Deutschland derjenige Theil der angewandten Philosophie, welcher von verschiedenen Lehrern, was die wissenschaftliche Behandlung betrifft, noch mit der wenigsten Uebereinstimmung gelehrt werden kann. Jeder Lehrer wird hier noch etwas subjectiv ihm eignes behalten. Dieses kann ich für mich in folgender Weise vorläufig andeuten.

1) Ich vereinige die Philosophie der Religion und die philosophische Aesthetik oder Schönheitslehre in eine Aufgabe und stimme darin der Absicht nach vielleicht mit einigen Lehrern aus der Schellingischen Schule zusammen.

Allein mir gilt 2) diese Vereinigung nicht so, daß die religiöse Ueberzeugung als das höchste Wissen unsers Geistes ausgesprochen werde, sondern in der Art, daß die menschliche Weltzwecklehre grade die dem Wissen entgegengesetzten Wahrheitsgefühle des Glaubens und der Ahndung in Schutz nehmen soll, daß sie eine Philosophie der Gefühle seyn

und nachweisen soll, wie in dem unmittelbaren Leben unsers Wahrheitsgefühls im Gegensatz gegen die Entwicklung wissenschaftlicher Formen die festeste Grundüberzeugung des Menschen vom Wahren, Guten und Schönen gefunden werde.

3) So trifft meine Ansicht mit demjenigen zusammen, was bey uns am bestimmtesten von Jakobi gelehrt worden ist. Aber mir scheint es hier nicht genug, daß die Wahrheitsgefühle der religiösen Ueberzeugung ausgesprochen werden, sondern mir scheint darüber hinaus die wahre Aufgabe der philosophischen Religionslehre, eine wissenschaftliche Rechtfertigung für diese Aussprüche des religiösen Gefühls so zu geben, wie dieses durch die Deduction der Religionswahrheiten aus der Theorie der menschlichen Vernunft gelingt.

§. 2.

Diesem gemäß soll die Weltzwecklehre die Rechte einer religiösen und ästhetischen Weltansicht vertheidigen neben den Rechten und gegen die falschen Ansprüche der natürlichen und wissenschaftlichen Ansicht der Dinge.

Diese Aufgabe finden wir (gemäß Syst. der Metaphysik §. 10. bis §. 12.) folgendergestalt in dem Ganzen aller philosophischen Lehren.

Die Philosophie besteht aus dem speculativen Theil der Einheitslehre und dem praktischen Theil der Zwecklehre.

Der speculative Theil enthält theils die Logik, welche sich mit den Gesetzen der Denkbarkeit der Dinge beschäftigt, so wie sie der seine Gedanken wiederho-

lenden Reflexion des Verstandes gehören; theils die speculative Metaphysik als Vernunftlehre von der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge.

Diese theilt sich weiter in die niedere Metaphysik, Physik oder Naturphilosophie, die Lehre vom Wissen und von der Erscheinung der Dinge für den menschlichen Geist unter den Gesetzen der Natur und in die höhere, Lehre von den Ideen, als Lehre vom Glauben an das wahre Wesen der Dinge und dessen Ahndung in der Natur.

Ferner die praktische Philosophie, Zwecklehre, Teleologie handelt von den Gesetzen des Endzweckes im Wesen der Dinge. Wir finden sie nach demselben metaphysischen Eintheilungsgrund getheilt in Ethik als praktische Naturlehre, subjective Teleologie, Lehre von den Zwecken menschlicher Handlungen und in Weltzwecklehre, praktische Ideenlehre, objective Teleologie, Lehre von den Ideen des Weltzweckes.

Diese Weltzwecklehre zerfällt nochmals in Glaubenslehre als Lehre von den logischen Ideen und in philosophische Aesthetik oder Kritik des Geschmackes, welche sich mit der der Ahndung gehörenden ästhetischen Weltansicht unter den Gesetzen des Schönen und Erhabenen beschäftigt.

§. 3.

Aus der Stellung in diesem Ganzen müssen wir die Bedingungen unsrer Aufgabe genauer ermessen. Da läßt uns der Ueberblick bemerken,

1) daß sich die praktische Frage nach dem Zwecke der Dinge eben so auf das Wollen des Menschen be-

zieht, wie die speculative Frage nach der Einheit auf die Erkenntniß. Praktische Philosophie ist Philosophie der handelnden, speculative Philosophie Philosophie der erkennenden Vernunft. Und eben so wie das Wollen ohne Erkenntniß und Vorstellung, die ihm zu Grunde liegt, nicht Statt finden kann, hat auch die praktisch-philosophische Erkenntniß die Formen der speculativen philosophischen Erkenntniß sich zu Grunde liegen.

2) In diesen speculativen Formen ist nun der wichtigste und durchgreiffendste Unterschied der von Natur und Idee, der von natürlicher Erkenntniß des endlichen und idealer Erkenntniß des ewigen Wesens der Dinge. Darum theilt sich (Handb. der prakt. Phil. Theil 1. Band 1. §. 5.) die ganze praktische Philosophie nach diesem Unterschied in Ethik und Religionsphilosophie. Die Ethik bleibt subjective Teleologie und praktische Naturlehre, denn sie fragt nur nach dem, was dem Menschen zu thun sey, sie bestimmt Zweck und Zweckmäßigkeit nur für den Willen des Menschen. Dies geschieht aber immer nach Naturgesetzen, so wie sie psychologisch der Geistesentwicklung und politisch der Geselligkeit unter den Menschen vorgeschrieben sind. In diese greift die Ethik ein, indem die Idee der Selbstständigkeit des Geistes oder der persönlichen Würde der Geistesentwicklung die Gebote der Tugend, der Geselligkeit die Gebote der Gerechtigkeit giebt. Die religiöse Betrachtung erhebt sich mit ihrer objectiven Teleologie über diese praktische Naturgesetzlichkeit und erhebt somit die Religionsphilosophie zur praktischen Ideenlehre. Ihre Ideen von dem höchsten und ewigen Gut, von dem heiligen Ursprung aller Dinge und die davon abhängi-

gen können gar nicht naturgesetzlich bestimmt werden, sondern bleiben absolutes Eigenthum der Idee.

Die Frage der Religionsphilosophie ist also diese Frage nach der praktischen Ideenlehre. Soll diese nun wissenschaftlich beantwortet werden, so müssen wir in der bezeichneten Gliederung des Ganzen unsrer philosophischen Erkenntnisse erstens ihre reinen metaphysischen Grundformen im System der Metaphysik nachweisen, zweytens die nachgewiesenen durch die Deductionen der Kritik der Vernunft rechtfertigen und drittens ihre Anwendungen im Leben betrachten und berichtigen. Für das erste habe ich auf mein System der Metaphysik §. 103. bis zu Ende hinzuweisen, dem zweyten suchte ich durch die Untersuchungen im dritten Band meiner Kritik der Vernunft zu genügen und nur die Anwendungen im Leben sind es, für welche hier die Lehre geordnet werden soll, demgemäß wie ich §. 4. und 5. der Einleitung zur allgemeinen Ethik den Zweck angegeben habe.

§. 4.

Die Gliederung des Ganzen unsrer religiösen Ueberzeugungen haben wir in der Einleitung zum System der Metaphysik §. 14. in folgender Uebersicht dargestellt.

Beschaffenheit.	Verhältniß.	Größe.	Modalität.
Logische Idee.	Schönheit.	Aesthetische Idee	Religiöses Gefühl.
Seele.	Bestimmung des Menschen.	episch	Begeisterung.
Welt.	Gut und Bös.	dramatisch	Ergebung.
Gott.	Weltregierung.	lyrisch.	Andacht.

Der Ausspruch der Grundgedanken wird zunächst durch die speculativen logischen Ideen geregelt, aber erst durch deren praktische Bestimmung wirklich erhalten. So sprechen die Glaubensartikel diese religiösen Grundwahrheiten aus. Diese deuten stets auf die ewige Wahrheit über die menschliche Ansicht der Dinge hinaus. Die Anwendung im Leben, in welcher wir die menschliche Erkenntniß der Dinge ihnen unterordnen, erhalten sie erst durch die religiöse Gefühlsstimmung der Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht und deren ausgesprochne Gedankenentwicklung zeigt sich in der Beurtheilung der ästhetischen Ideen.

So theilt sich das Ganze der religiösen Ueberzeugung zunächst in den Glauben und die ästhetische Beurtheilung, in welcher die Ahndung lebt.

Für den Glauben müssen wir in der Glaubenslehre theils die speculativen Ideen, theils deren praktische Bestimmung kennen lernen.

Für die ästhetische Beurtheilung sind gleichsam die Principien die religiösen Gefühlstimmungen und das Gebiet, das ihnen untergeordnet werden soll, das der ästhetischen Ideen.

§. 5.

Unsre, im Allgemeinen der Ethik nebengeordnete Weltzwecklehre enthält also in Glaubenslehre und Aesthetik die Aufgaben zweyer Wissenschaften verbunden, welche gewöhnlich getrennt behandelt werden. Wir wollen diese Aufgaben vorläufig im Besondern ansehen, nach den Anforderungen, welche Glaube, Religion und Schönheit an unsre Lehre machen.

1) Glaube und mit ihm die ganze religiöse Ueberzeugung, in welcher wir uns der ewigen Wahrheit bewußt werden, kann weder eine Sache der Erfahrung seyn, noch eine Sache der mathematischen Einsicht, nur dem denkenden Selbstbewußtseyn des Menschen wird sie klar. Die religiöse Ueberzeugung des Menschen ist also von philosophischer Art. Jede *natürliche* Untersuchung der religiösen Ueberzeugungen im Gegensatz der *positiven* (Handb. der pr. Phil. Band 1. §. 6.) wird also einer philosophischen Lehre gehören.

2) Jede religiöse Ueberzeugung entspringt aber ganz *aus Ideen*; folglich giebt es aus ihr keine wissenschaftliche Entwicklung, sondern ihre Entfaltung im Leben gehört dem *Wahrheitsgefühl*. Es giebt eine Wissenschaft *von* der religiösen Ueberzeugung, deren *Gegenstand* diese religiöse Ueberzeugung ist; diese suchen wir hier. Aber es giebt keine Wissenschaft *aus ihr*, deren *Inhalt* die religiöse Ueberzeugung seyn sollte, denn Ideen lassen keine wissenschaftliche Entwickelung zu.

3) Die Religionsphilosophie soll uns über das ganze Wesen der religiösen Ueberzeugung aufklären, aber ihre Aufgabe ist nur eine Aufgabe der *Belehrung*, wir müssen sie von der Ausbildung der Rede für *Ermahnung* und *Erbauung*, welche das religiöse Gefühl durch Bild und Beyspiel wecken und beleben und mit dem sittlichen Gefühl in *ein* Leben vereinigen soll, wohl unterscheiden, wir müssen die Aufgabe der Religionsphilosophie daher auf eine *Kritik der Religionswahrheiten* beschränken, ohne eine religiöse Dogmatik zu fordern.

4) So wollen wir hier die Religionsphilosophie

überhaupt als philosophische Ideenlehre behandeln. Der systematischen Abmessung der Metaphysik und Kritik der Vernunft gemäß geht zwar eine speculative Ideenlehre voraus, deren Ideen in den religiösen Ideen so erscheinen, wie sie durch die Ideen des Guten praktisch bestimmt sind, für unsern Zweck aber vereinigt sich beydes, weil die Ideen überhaupt nur durch die Ideen des Guten, d. h. mit ihrer praktischen Bestimmung im Leben in Anwendung kommen. Eben deswegen ordnen wir die Religionsphilosophie ganz der praktischen Philosophie ein.

§. 6.

Das zweyte ist Religion. Religion aber ist nicht nur Lehre, nicht nur Sache der Unterweisung oder der Erkenntniß, sondern im Leben des menschlichen Geistes gehört sie der Ausbildung des Gemüthslebens in seinem eigenthümlichen contemplativen Gebiete (Handb. der pr. Phil. Bd. 1. S. 41. u. f. S. 384. Psych. Anthropologie Bd. 1. Abschnitt 3. Cap. 2.). So wie die Wissenschaften für die Ideale der Wahrheit im großen geselligen Leben der Menschheit der Ausbildung der Erkenntniß, so wie alle mit dem Staate verbundenen Gestaltungen eben dieses geselligen Lebens für die Ideale des Guten der Ausbildung der menschlichen Thatkraft, so dienen die Religionen in demselben großen Ganzen für die Ideale der Schönheit und Erhabenheit, für die Ideale des Wunsches, der Ausbildung des Gemüthes.

Dieser Welt der Wünsche aber giebt der Verstand sein eigenthümliches Ziel in den Idealen der Zufriedenheit. So wird die Aufgabe der ganzen re-

ligiösen Ausbildung, den Menschen zur höchsten Selbstverständigung über sein Schicksal und somit durch Zufriedenheit zur Seelenruhe zu führen. Diese Aufgabe trifft den Mittelpunkt unsers ganzen geistigen Wesens; darum erscheint die Religion als das Höchste in der Geschichte der Menschheit, als die geistigste und mächtigste Führerin in der Völkerausbildung.

In diesem religiösen Leben sind daher drey Elemente verbunden:

1) Die Seele des religiösen Lebens ist die Religion des Herzens, die in der Tugendpflicht und in den Tugenden der Frömmigkeit lebt, welche in Begeisterung, Ergebung und Andacht das religiöse Leben mit dem sittlichen Gefühl vereinigt, die Gefühlstimmung der Unterwerfung unsers ganzen Lebens unter die Heiligkeit der Pflicht enthält und sich daher auch vorzüglich in der Ergebenheit in Gottes Willen zeigt.

Dieses für sich sittliche Lebenselement des Einzelnen ist in der geselligen Ausbildung sowohl mit der Entwicklung des Glaubens als mit der positiven Religion verbunden.

2) Nämlich ist Religion als Ueberzeugung ein Element der Erkenntniß, welches sich in der Ausbildung der Glaubenslehre zeigt.

Diese gläubige Ueberzeugung ist drittens in der Ausbildung des Gemüthslebens durch die geweihte Bildersprache, durch religiöse Symbolik, mit dem Cultus, mit den geweihten Gebräuchen der positiven Religionen verbunden, in denen die religiösen Ideen äußerlich im Vökerleben erscheinen.

Die Geisteskraft der Religion liegt also in der Frömmigkeit, ihre Berührung mit der Wissenschaft

giebt sich durch die Lehre vom Glauben, ihre äußere Gestaltung aber durch die religiöse Symbolik.

So würde es also die Lehre von der Religion und also auch die Philosophie über dieselbe nur mit dem Glauben zu thun haben; allein die Verbundenheit aller dieser Elemente im Leben nöthigt uns, besonders auch auf die religiöse Symbolik Rücksicht zu nehmen.

Die wichtigste Aufgabe der Religionsphilosophie wird, einen Unterricht zu bilden, durch welchen unser Urtheil über Glaube und Ahndung, über religiöse Ueberzeugung Jedem in seiner eignen Einsicht ganz sicher gestellt werde. Denn es ist für die Religionslehre alles zu gewinnen, einmal mit der klaren Nachweisung, daß die Religionswahrheit, deren der Mensch empfänglich ist, durch Ausbildung seiner eignen Einsicht erhalten werden müsse und dann mit der Erringung des guten Muthes, dieser Einsicht zu trauen. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt dann eigentlich nicht in der Glaubenslehre für sich, denn diese hat es mit den einfachsten Grundgedanken jedes religiösen Gemüthes zu thun, sondern sie findet sich erst in der Verbindung der Glaubenslehre mit der religiösen Symbolik oder mit der Mythologie. Die Verwechselung von Bild und Zeichen mit den Glaubenswahrheiten selbst bringt den Aberglauben und der Kampf des halbgebildeten Verstandes gegen den Aberglauben bringt den Unglauben, weil es eine wissenschaftlich schwere Aufgabe ist, in den Aussprüchen der religiösen Ideen Bild und Sache genau von einander zu unterscheiden. Unwandelbar und einfach sind die Ideen des Glaubens an die Selbstständigkeit des Geistes und die ewige Wahrheit, auch wären sie, worauf es eigentlich der

Religionsphilosophie ankommt, leicht von der wissenschaftlichen Erkenntniß zu unterscheiden, wenn das Bildliche sie nicht wieder mit wissenschaftlichen Vorstellungsarten verbände und dadurch alle diese Unterscheidungen schwer machte.

So müssen wir die Betrachtung der religiösen Symbolik mit in unsre Unternehmung ziehen, und finden dann auch in ihr ein Werk des sich aussprechenden Verstandes, über welches eine mit der Glaubenslehre eng verbundene eigne philosophische Untersuchung Statt findet. Durch diese wird dann die Aufgabe der Religionsphilosophie auch mit der philosophischen Aesthetik verbunden.

§. 7.

Das dritte ist die Schönheit. Schönheitslehre ist reine Geschmackslehre, denn wir nennen reinen Geschmack das Vermögen der Beurtheilung des Schönen und Erhabenen. Diese Lehre wird gewöhnlich Aesthetik genannt. In Rücksicht ihrer Aufgabe folgen wir für unsern Zweck den Bemerkungen des §. 221. in der Kritik der Vernunft. Für die Aesthetik können wir zwey Aufgaben unterscheiden, a) die Aufgabe der Kritik des Geschmackes, welche fordert, den Geschmack zu belehren und auszubilden; b) die Theorie der schönen Künste oder die Kunstlehre in Beziehung auf schöne Kunst, welche lehrt, wie dem Geschmacke zu dienen sey, wie man Werke des Geschmackes ausführen solle. Wir haben aus diesem nur die Kritik des Geschmackes zu suchen, und zwar aus dieser nur ihren philosophischen Theil.

Denn die Kritik des Geschmackes kann wieder

1) bloß historisch in Rücksicht auf die ästhetischen Moden eines Volkes betrieben werden — dagegen suchen wir Gesetze für den Geschmack. Diese aber kann man 2) in der erfahrungsmäßigen Kritik des Geschmackes bestimmten Werken schöner Kunst abzufragen suchen — auch das genügt uns nicht, sondern wir wollen die nothwendigen Grundgesetze des reinen Geschmackes aufsuchen, die dem gebildeten Menschen überall gelten. Dies stellt uns dann 3) die allein philosophische Frage der Geschmackskritik nach dem Ursprung der Ideen des Schönen und Erhabenen in unserm Geiste.

Die Beantwortung dieser Frage ergiebt nun, daß die Ideen des Schönen und Erhabenen den Ahndungen der ewigen Wahrheit in dem Endlichen der Naturerscheinungen gehören, daß sie uns die Ueberzeugung von der Unterordnung des Wesens der Dinge unter die Ideen des Glaubens zum Bewußtseyn bringen.

Demgemäß schließen sich also die Glaubensideen und ihre übergeordneten Glaubenswahrheiten mit diesen ästhetischen Ideen in einen Gedanken zusammen und unsre Untersuchung theilt sich in die drey Theile:

Erstes Buch, Glaubenslehre.

Zweytes Buch, Schönheitslehre.

Drittes Buch, Von den positiven Religionen.

Erstes Buch.

Glaubenslehre.



Erster Abschnitt.

Von der religiösen Ueberzeugung im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Logische Lehre von der Begründung unsrer Behauptungen.

§. 8.

Religiöse Ueberzeugungen werden einem herkömmlichen Ausdruck zu Folge als Glaubenssachen von den Sachen des Wissens unterschieden. Wir werden den Sprachgebrauch genauer nehmen und die ursprünglichen Ueberzeugungen des Menschen nach den drey Formen des Wissens, Glaubens und Ahndens unterscheiden, von denen Glaube und Ahndung der religiösen Ueberzeugung gehören. Diese religiösen Ueberzeugungen nun von dem, was wir nicht schauen und dem wir doch vertrauen, können nicht durch sinnliche Berührungen unsers Geistes entsprungen seyn, sondern sie sind ein ursprüngliches Eigenthum der Vernunft und müssen mit gleicher Wahrheit in jedem menschlichen Geiste leben.

Nun zeigt aber doch das Leben, daß sie von verschiedenen Menschen auf so widerstreitende Weise auf-

gefaßt und ausgesprochen werden, so daß tausendfältig einer den andern des Irrthums zeiht. Daher muß sich jeder, auch der gemeinste Religionsunterricht, der sich nicht einzig auf das Auswendiglernen gegebener Glaubensformeln beschränkt, auf eine Nachweisung der Gründe seiner Behauptungen einlassen, und dies wird dann nöthigen, mit einer logischen Lehre von der Begründung unsrer Behauptungen anzufangen, indem nur vermittelst dieser dem Schüler klar werden kann, wie man ihm zwischen den Irrthümern durch zur Ruhe der Wahrheit verhelfen wolle. Für jede Fortbildung der Religionsphilosophie wird eigentlich hier ein neuer Gedanke vorgeschlagen werden müssen. Das ist auch unser Fall.

Die Schwierigkeit des Ausspruchs religiöser Ueberzeugungen liegt eben in dem nicht schauen und doch vertrauen, darin, daß sie dem menschlichen Bewußtseyn gar nicht anschaulich werden können und sich auch nicht mit anschaulichen Beyspielen belegen lassen. Nur das Anschauliche ist nämlich dem Menschen, ohne daß er darüber nachdenkt, schon unmittelbar klar, daher entstand dem Verstande leicht das Vorurtheil: nur das sey wahr, was sich anschauen oder aus der Anschauung nachweisen lasse. Unter dieser Voraussetzung hat man sich aber immer nur vergebens abmühen müssen, der religiösen Ueberzeugung Sicherheit zu verschaffen; denn anschaubar sind die religiösen Grundwahrheiten nicht, und aus dem Anschaubaren kann durch den bloßen Beweis keine unanschaubare Wahrheit abgeleitet werden. Alle Versuche, welche unter diesem Vorurtheil auf Religionsphilosophie gemacht werden, müssen folglich consequent durchgeführt nur den Schein völli-

ger Ungewißheit für die religiösen Ideen geben. Unsre Aufgabe wird daher: die Wahrheit von Behauptungen zu rechtfertigen, über die man durch Anschauung allein gar nicht ins Klare kommen kann, die vielmehr in dem Innern unsrer vernünftigen Ueberzeugungen nur dem denkenden Bewußtseyn erreichbar bleiben. Dafür müssen wir hier das Eigenthümliche unsrer logischen Lehre andeuten.

In der Schule begegnen uns dabey neben einander die Supranaturalisten und Rationalisten, welche sich einander entgegenstehen, denen wir aber, der jetzt gewöhnlichen Ausführung nach, beyden widersprechen müssen. Dem Supranaturalismus, welcher über die Natur erhabene Wahrheiten des Glaubens anerkennt, steht im Allgemeinen der Naturalismus entgegen, welcher alle menschliche Wahrheit auf die der Naturerkenntniß beschränken will. Die Sache so angesehen, erklären wir uns für Supranaturalisten. Auf der anderen Seite steht im Allgemeinen der Rationalismus, welcher die Glaubenslehren für Sachen der rein vernünftigen Einsicht hält, nicht dem Supranaturalismus, sondern dem Empirismus entgegen, welcher sie etwa durch Erfahrung erkennen wollte. Die Sache so angesehen, erklären wir uns für Rationalisten. Allein dies gilt hier den Streit noch nicht. In der Schule nämlich findet sich ein anderer nur logischer Unterschied zwischen dem Verfahren der Supranaturalisten und Rationalisten, nach dem sie sich einander entgegenstehen. Die ersten werden zur Begründung der Religionswahrheiten auf die Lehre von der Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen geführt, die andern hingegen bleiben

bey der Lehre von der Begründung unsrer Behauptungen durch deutliche Begriffserklärungen und dadurch zu gewinnende Beweise.

Die Supranaturalisten wollen nämlich die Religionswahrheiten durch Ueberlieferung (Tradition) und besonders durch alte schriftliche Ueberlieferungen begründen. Da man sich nun aber durch Ueberlieferung unmittelbar nur die Erzählung von Begebenheiten und nicht nothwendige Wahrheiten mittheilen kann, so vermengt diese Betrachtungsweise unvermeidlich die positiven Ueberlieferungen von Mythen und geweihten Gebräuchen mit den Glaubenswahrheiten selbst und verwickelt sich so in einen die Religion wahrhaft gar nicht interessirenden Streit mit der gesunden Naturforschung und Geschichtsforschung, welche ihr hier als Naturalismus richtig entgegentreten, und von dem Rationalismus richtig vertheidigt werden. Indem die Supranaturalisten nämlich die positiven Mythen und geweihten Gebräuche mit Glaubenssachen verwechseln, werden sie natürlich auf den uns nachher so abentheuerlich erscheinenden Gedanken geführt, daß fromme Leute stets auch große Naturforscher und Geschichtskundige gewesen seyen, daß man alte Gedichte, z. B. den Anfang der Genesis, wie Capitel aus einem Handbuch der Naturlehre beurtheilen, daß man alte, seit langer Zeit mythisch gewordene Volkssagen buchstäblich für Geschichte nehmen solle und aus ihnen physische und chemische Entdeckungen zu machen habe; daß man endlich die Irrthümer großer Männer für wahr zu halten habe, weil sie große Männer gewesen seyen. Auf diese

Weise ist der Supranaturalismus in den Streit über Dämonologie, Eschatologie und besonders über alles mit den sogenannten Wunderbegebenheiten Zusammenhängende irrig hineingeleitet worden, obgleich diese Dichtungen, besonders der letzten Art, für die Religion selbst gar keine Bedeutung haben. Uns ist es klar, daß die in den Lebensbeschreibungen großer Männer der Vorzeit vorkommenden Wundergeschichten eine dichterische Ausschmückung ihrer Verehrer seyen und noch mehr, daß, wenn darunter auch wirklich die Erzählung einzelner nach uns noch unbekannten Gesetzen erfolgter Begebenheiten vorkäme, dies für die Religion und ihre ewige Wahrheit doch ganz unbedeutsam bleibe. Die chemische Frage: ob man aus Wasser in der Geschwindigkeit Wein machen könne, die therapeutische Frage: wie tödtlich oder heilbar ein Stich nach dem Herzen sey, oder die andere: welche Krankheiten man durch Berührung oder durch Ansprechen heilen könne und alle die ähnlichen, was haben die mit der Religion und den Glaubenswahrheiten zu theilen? Was ist darin mehr von Religion zu finden, als in dem Schrecken eines Knaben, den der erste Schlag aus einer Leidner Flasche trifft?

In der That hat daher für Glaubenswahrheiten die Berufung auf Zeugenaussagen allein nie genügen können, sondern diese Art des Supranaturalismus bedurfte immer einer Nachhülfe durch Mysticismus. Irgend ein Zeuge müßte nämlich doch als erster nicht nur fremdes Zeugniß wiederholen, sondern aus eigner Erfahrung sprechen. Da nun aber hier von Dingen die Rede seyn soll, welche die gemeine anschauende Erkenntniß der Menschen nicht erreicht, so müßte diesen

ersten Zeugen eine andere höhere Anschauung, ein göttliches inneres Licht und dessen Erleuchtung zu Hülfe gekommen seyn, um diese höheren Erfahrungen zu machen. Gegen die Hypothese einer solchen höheren mystischen Anschauung werden wir später bestimmter sprechen. Sollten aber auch gewisse Propheten derselben theilhaftig seyn, was könnte es uns helfen, denen dieser Sinn nicht geöffnet ist? Sie könnten uns darüber so wenig belehren, als wir den Blinden über die Farben.

Dieser logische Supranaturalismus gründet sich eigentlich immer auf die Phantasien eines mystischen Empirismus. Dagegen haben wir die Rechte des Rationalismus zu vertheidigen. Allein die Rationalisten unsrer Schule folgen größtentheils noch der älteren scholastischen Logik, in welcher man meint, durch Deutlichmachung der Begriffe und Beweisführungen Wahrheiten begründen zu können, ohne daß man vorher zugesehen hat, woher denn die unmittelbare Klarheit der Vorstellungen und die ersten Voraussetzungen in einem gewissen Gebiete unsrer Ueberzeugungen zu entlehnen seyen, aus denen deutlich gemacht und bewiesen werden soll. Hiergegen bemühen wir uns, eine Verbesserung der logischen Lehre zu geben.

§. 9.

Wir haben daher hier aus der angewandten Logik als bekannt vorauszusetzen.

1) Die Behauptungen des Menschen sind ausgesprochene Urtheile seines Verstandes. Der Verstand als Denkkraft ist aber nicht das Vermögen des Menschen, Erkenntnisse zu haben (dieses heißt

uns Vernunft), sondern der denkende Verstand gehört nur zum Vermögen des Bewußtseyns, das heißt der innern Selbstbeobachtung, welche Erkenntnisse ich denn in meiner Vernunft habe.

Dieser Verstand ist das höhere, willkührlich thätige Vermögen der Selbsterkenntniß; unter ihm steht als unwillkührliches Bewußtseyn der innere Sinn. Eine Erkenntniß nun, deren wir uns unwillkührlich bewußt sind, auch wenn wir sie nicht suchen, heißt eine anschauliche Erkenntniß; eine solche hingegen, deren wir uns erst mit Willkühr bewußt werden, ist ein behauptendes Urtheil.

Jedes behauptende Urtheil zeigt also eine uns mittelbar klar werdende Erkenntniß; es ist eine künstliche Wiederholung von unmittelbar in meiner Vernunft vorhandenen Erkenntnissen. So kann es in Vergleichung mit der unmittelbaren Erkenntniß, die in ihm wiederholt werden soll, wahr oder falsch, richtig oder irrig seyn. Unsre behauptenden Urtheile stehen also unter dem logischen Satze des Grundes: eine solche unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft muß als Grund der Wahrheit desselben nachgewiesen werden können, wenn es wahr seyn soll.

Daher entsteht uns der wichtige Unterschied zwischen der Vernunftwahrheit, das heißt der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Seyn ihrer Gegenstände, und der Verstandeswahrheit, das heißt der Uebereinstimmung des Urtheils mit der Erkenntniß, deren wir uns in demselben bewußt werden sollen. (System der Logik §. 94. Kritik der Vernunft §. 71.).

2) Leichte Vergleichungen des täglichen Lebens zei-

gen uns nun Behauptungen in Urtheilen, deren wir uns nicht aus Anschauungen, sondern nur denkend bewußt werden. Dahin gehören alle unsre Behauptungen über Wesen und Nothwendigkeit, über die Ursachen von Veränderungen, über ein selbstständiges Geistesleben und alle religiösen Behauptungen über ewige Wahrheiten.

So stellt sich uns also die Frage: wie kann die Verstandeswahrheit solcher Behauptungen begründet werden?

3) Urtheile können wir überhaupt begründen

erstlich dadurch, daß wir in Sachen der Wahrnehmung und der mathematischen Einsicht, eine anschaulich gegebene Erkenntniß aussprechen, dann läßt es sich demonstriren, das heißt, seine Wahrheit läßt sich aus der Anschauung nachweisen.

Zweytens können wir Urtheile durch andere Urtheile begründen, deren Wahrheit wir voraussetzen, dann beweisen wir. Jeder Beweis besteht aber in einem Schluß oder einer Reihe von Schlüssen, so daß die bewiesene Behauptung als Schlußsatz durch die gegebenen Voraussetzungen dieser Schlüsse bestimmt seyn muß.

Drittens durch diese beyden Begründungsarten allein können wir aber nie auf nur denkbare Behauptungen, nie auf solche philosophische Behauptungen geführt werden, wie wir sie hier suchen, denn die Demonstration beherrscht nur das Anschauliche und der Beweis gilt erst durch die Voraussetzungen, welche ihm anderwärts her gegeben seyn müssen.

So entsteht uns also die Frage: woher diese ersten Wahrheiten des Glaubens und der ganzen religiö-

sen Ueberzeugung, durch welche etwa nachher abgeleitete Behauptungen bestimmt werden können?

Da fühlt der helle, von mystischen Phantasien nicht geblendete Verstand gleich, daß menschliche Wahrnehmung und Anschauung zu dieser Quelle der Wahrheit nicht führen könne. Aber in der herkömmlichen Ausbildung der Logik findet sich neben der Anschauung eben nur die Beweisführung durch Schlüsse als Begründungsmittel der Urtheile angegeben, und dadurch sind die rationalistischen Versuche zur Ausführung dieser Lehre so unklar geworden und großentheils noch geblieben, daß sie sich auf Beweismittel berufen, deren erste Voraussetzungen nicht angegeben werden.

Diesen Mangel sprach bey uns zuerst Friedrich Heinrich Jakobi im Streit mit Mendelssohn bestimmt aus, forderte aber dagegen nur als Gefühl, Offenbarung oder Glaube ins Unbestimmte eine erste unmittelbare Erkenntniß oder Ueberzeugung von dem Göttlichen, deren Natur er nie näher untersucht hat, und die nach seinen Betrachtungen und seiner der engländischen verwandten Sprachweise nicht von Wahrnehmung und Anschauung unterschieden werden kann. Daher haben denn auch unsre meisten Rationalisten diese Jakobische Gefühlslehre wieder für mystisch gehalten und folglich verworfen.

Wir haben deßhalb gesucht, diese Sache weiter aufzuklären vermittelst unsrer Lehren vom Wahrheitsgefühl (System der Logik §. 84. Kritik der Vernunft §. 84. System der Metaphysik §. 17—20. Psychische Anthropologie §. 44. 45.) und durch unsre Lehre von der Deduction der philosophischen Principien (System der Logik §. 96. Kritik der Vernunft

§. 70. System der Metaphysik §. 23.). Das Wahrheitsgefühl nämlich ist die Denkkraft als Urtheilskraft in ihrer unmittelbaren Thätigkeit, in welcher sie nicht eine Wahrheit durch eine andere, sondern eine der Vernunft eigene Wahrheit unmittelbar für sich zum Bewußtseyn bringt. So steht das Wahrheitsgefühl neben den vermittelnden Begriffen und Beweisen, so muß es die Quelle des Bewußtseyns für alle höheren Wahrheiten in unserm Geiste seyn. Nur durch dieses Wahrheitsgefühl können wir uns die in unsrer reinen Vernunft ursprünglich begründeten Grundwahrheiten zum Bewußtseyn bringen.

Das Gebiet des Wahrheitsgefühls erstreckt sich aber noch viel weiter als nur auf diese Grundwahrheiten. Dafür müssen wir auflösliche und unauflösliche Wahrheitsgefühle unterscheiden. Wir folgen im täglichen Leben diesem denkenden Gefühl beym praktischen Takt und sittlichen Gefühl, in Sachen der Geschicklichkeit, der Lebenserfahrung, der sittlichen Beurtheilung und allen Dingen der Gewöhnung auf eine Weise, die dem Leben Bedürfniß ist, wiewol nach derselben die Vorurtheile oft zum Irrthum verleiten. Bey diesen Wahrheitsgefühlen soll aber doch der helldenkende Verstand im Stande seyn, sich die Aussprüche seines Gefühls auch begriffsmäßig abzuleiten und sie dem Beweise zu unterwerfen. Dagegen in zwey andern Fällen, und das sind grade die unsrigen, gelten unsre Behauptungen nur durch ein unauflösliches Wahrheitsgefühl. Nämlich erstens bey dem Bewußtseyn aller nothwendigen Grundwahrheiten, unter denen als ersten Voraussetzungen wir die Dinge beurtheilen und zweytens bey allen reinen Geschmacksurtheilen, bey de-

nen die Unterordnung unter diese Grundwahrheiten ganz ästhetisch bleibt.

Diese unmittelbaren Auffassungen der Grundwahrheiten gelten im tiefsten Grunde jedem Menschen auf gleiche Weise frey von Irrthum, aber sie geben für sich noch keine ausgesprochene Behauptung. Sie machen sich im täglichen Leben zunächst nur in der Anwendung auf besondere Fälle geltend und sollen sie für sich ausgesprochen werden, so ist dies erst Erfolg der Abstraction. Darin aber lehnt sich das Bewußtseyn derselben immer erst an Begriffe und Beweise und so wird der Ausspruch derselben in den Streit zwischen Wahrheit und Irrthum verwickelt.

Die ausgesprochenen Behauptungen dieses Wahrheitsgefühls bedürfen also noch ihrer eigenthümlichen, von Demonstration und Beweis verschiedenen Begründung. Diese nennen wir ihre Deduction. Sie erfordert, daß aus der Theorie der Vernunft, aus der Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens nachgewiesen werde: wie und warum solche, durch das Wahrheitsgefühl ausgesprochene Grundwahrheiten einen Bestandtheil unsrer rein vernünftigen Ueberzeugungen ausmachen.

Auf diese Weise giebt es zwey verschiedene Arten, die Ideen der Religionsphilosophie zu besprechen. Der Lehrer, der sich selbst über die Richtigkeit der Aussprüche des Glaubens ganz klar werden will, oder mit Philosophirenden verhandelt, muß dieser Aufgabe der Deduction genug thun, dem System der Metaphysik und der Kritik der Vernunft in ihren Untersuchungen folgen. Der Lehrer aber, der ohne diese Kunst der Schule den religiösen Gedanken wecken und führen will, hat sich

zur Verständigung nur an jenes gemeinmenschliche Wahrheitsgefühl zu wenden, dessen Keime in jedem menschlichen Geiste leben. Unsre Aufgabe ist aber, die Lehren der ersten Art mit dem Leben zu verbinden, um die Richtigkeit der Aussprüche einer an das religiöse Gefühl gerichteten Rede nach und nach immer mehr zu fördern.

Doch bemerken wir in Beziehung auf dieses unser Unternehmen endlich noch, daß dem herkömmlichen rationalistischen Verfahren gegenüber diese unsre Lehren vom Wahrheitsgefühl und der Deduction allein zur Beseitigung der Mißverständnisse bey der gewöhnlichen philosophischen Ausbildung noch nicht genügen werden, sondern dafür müßten wir noch weit allgemeinere philosophische Lehren mit in die Betrachtung ziehen. Der allgemeinste Fehler des in der Schule herkömmlichen Rationalismus findet sich nämlich, wenn gleich hier mehr dort weniger bestimmt, bey Duns Scotus und Occam, Descartes und Locke, Leibnitz und Wolf auf gleiche Weise darin, daß man voraussetzte, die ersten allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten des Verstandes folgen aus den Gesetzen der Identität und des Widerspruches. Wer also dieser Voraussetzung rationalistisch traut, der wird von unsrer ersten obigen Einwendung, daß den Beweisführungen die höchsten Voraussetzungen fehlen, gar nicht getroffen, er meint sie vielmehr in diesen nothwendigen Wahrheiten zu besitzen. Gegen dieses Vorurtheil kann einzig Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile helfen, indem aus ihr folgt, daß nur die gehaltlosen analytischen Behauptungen ein solches rein logisches Eigenthum des Verstandes seyen

und daneben die Frage, welche uns hier allein interessirt, wie synthetische allgemeine und nothwendige Behauptungen möglich seyen, noch unbeantwortet bleibe. Für die Beantwortung dieser Frage suchen wir die Wahrheitsgefühle durch Deductionen zu schützen.

§. 10.

Neben diesen allgemeineren logischen Lehren müssen wir noch besonders die verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens betrachten, um das Fürwahrhalten in religiösen Ueberzeugungen genauer zu bestimmen.

Die Logik sagt gewöhnlich von dem, wovon wir mit voller Gewißheit überzeugt sind, daß wir es wissen, eine Ueberzeugung mit unvollständiger Gewißheit wird dagegen nur Meinung genannt, und wenn wir subjectiv getrieben werden, eine Meinung zu behaupten, so sagen wir, daß wir sie glauben. Dieser Glaube beruht immer auf Wahrscheinlichkeiten, gewährt keine volle Sicherheit und wird, so oft wir gleich im Leben seiner bedürfen, die Quelle aller Irrthümer.

Dieser Glaube kommt unter vielen Formen im Leben vor, vorzüglich auch als historischer Glaube bey allen Behauptungen, welche wir auf die Aussage eines andern Menschen hin annehmen, indem wir dem Worte, dem Zeugniß vertrauen. Dieses Vertrauen hat wohl von Treue den Namen gegeben in πίστις, fides, Glaube.

Dagegen setzen wir nach einem ganz anderen Sprachgebrauch den Glauben und die Ahndung der religiösen Ueberzeugung dem Wissen entgegen. Hier

heißt wissen die Erkenntnißweise, deren Gegenstände sich in der Anschauung nachweisen lassen; Glaube ist eine Ueberzeugung, deren Gegenstände sich nicht anschaulich darstellen lassen und Ahndung ist eine Ueberzeugung, deren wir uns nur in Gefühlen und nicht durch bestimmte Begriffe bewußt werden können. Die menschlichen Ueberzeugungen bestehen nämlich einestheils aus der wissenschaftlichen Erkenntniß um die Natur, in welcher das in Raum und Zeit Wirkliche nach nothwendigen Gesetzen bestimmt erkannt wird. Dies ist das Wissen; — anderntheils aber aus der idealen Ueberzeugung, in welcher der Glaube an die Ideen des Absoluten das Princip bildet, dem dann die Ahndung nach ästhetischen Ideen das in Raum und Zeit Wirkliche in Gefühlen unterordnet.

Erörtern wir diese Begriffe erstlich unsrer Ansicht gemäß, so ergiebt sich, daß diese dem Wissen und der Wissenschaft entgegengesetzte Ueberzeugung überhaupt die religiöse sey. Die angegebene logische Bedeutung des Wortes Glaube trifft uns nämlich für Religionsangelegenheiten gar nicht. Ewige Wahrheit unterliegt nicht wahrscheinlichen Bestimmungen, sondern wo sie erkannt wird, muß sie mit Nothwendigkeit erkannt werden. Wahrscheinlichkeiten gehören nur in das Gebiet der unvollständigen Erfahrungen *). Wir haben es hier also nur mit den zweyten Wortbestimmungen zu thun. Hier hebt sich als das Wissen und

*) Wer diesem weiter folgen will, muß sich besonders die Lehre von der Induction (Syst. der Logik §. 103. 104. 105.) genau bekannt machen.

die Wissenschaft (ἐπιστήμη, γνῶσις) ein Theil unsrer Erkenntnisse heraus, in welchem wir das Wirkliche in Natur und Menschenleben allgemeinen und nothwendigen, nach bestimmten Begriffen erkannten Regeln unterordnen, und die Verknüpfung seiner Veränderungen aus diesen Regeln bestimmen. Dieses Wissen wendet immer bestimmte Begriffe auf die Anschauung an, ihm gehört das ganze Kunstgeräthe der Begriffsbestimmungen und Beweisführungen und besonders alle Nachhülfe durch die mathematische Erkenntniß. Diesem stehen dann unsre Ueberzeugungen von der ewigen Wahrheit, vom ewigen Leben, der Freyheit und der Gottheit entgegen als religiöse Ueberzeugungen. Für diese haben wir noch die beyden logischen Formen des Glaubens und der Ahndung zu unterscheiden. Die ewigen Grundwahrheiten des Glaubens an die Gottheit, das ewige Leben und die Freyheit der Geisteskraft sprechen wir nämlich in bestimmten Begriffen der logischen Ideen oder der Ideen des Absoluten aus; allein die unendlichen Formen dieser Aussprüche lassen die anschaulich wirklichen Gegenstände ihnen nicht nach bestimmten Begriffen unterordnen. Es findet sich hier eine Ueberzeugungsweise, welche wir den Glauben nennen, in welcher zunächst nach den Ideen des Absoluten die ewige Wahrheit nur im Gegensatz gegen die endliche Wahrheit im Wissen um Naturerscheinungen anerkannt wird. Unter dieser logischen, nur eximirenden Form kann diese Ueberzeugung aber nicht dem Leben verbunden werden, sondern wenn wir die Bedeutung dieser Glaubenswahrheiten nach bildlichen Vorstellungsweisen dem Leben verbinden, wenn wir in den Gefühlstimmungen der Begeisterung, der Gottergebenheit, der

Andacht das Schöne in Natur und Geschichte, die innere höhere Bedeutsamkeit des Geisteslebens anerkennen, so geschieht dieses in einer Unterordnung der Wirklichkeit unter die Glaubensideen gleichsam nach unaussprechbaren Mittelbegriffen, so daß die verbundenen religiösen Gefühle und Schönheitsgefühle sich nur in ästhetischen Urtheilen aussprechen, welche ganz Eigenthum des Wahrheitsgefühls bleiben und nicht nach abgemessenen Begriffen geregelt werden können. Diese von der vorigen so ganz verschiedene logische Form der Ueberzeugung ist es, welche ich Ahndung nenne.

Dieser Unterschied ist indessen früher nicht beachtet worden; wir werden also unsern Sprachgebrauch in Beziehung auf religiöse Ueberzeugung mit andern nur rücksichtlich des Glaubens zu vergleichen haben.

Der Apostel Paulus hat die Idee des Glaubens, diesen Gedanken im Mittelpunkt der ganzen christlichen Religionslehre als die unmittelbare Ueberzeugung von dem Vollendeten ewigen, der stückweisen wissenschaftlichen Erkenntniß entgegengesetzt und der Verfasser des Briefes an die Ebräer den Glauben als die Versicherung unsrer Ueberzeugungen von dem Unsichtbaren anerkannt. Dieses ist es, was wir mit der Unterscheidung des Glaubens vom Wissen und der Erhebung des Glaubens über das Wissen wissenschaftlich deutlich machen wollen.

Beyde lehren ferner, wie dieser Glaube mit der Versicherung der ewigen Hoffnungen verbunden sey, und schildern ihn deßwegen vorzüglich als das Vertrauen auf Gott, denn nur in diesem können ja unsre ewigen Hoffnungen leben.

Drittens, lebendig spricht es **Paulus** aus und es bleibt der Geist seiner ganzen Lehre, daß der Glaube nur durch die **Liebe** lebendig werde, daß das Leben im Glauben nur durch die Frömmigkeit, durch die innerste sittliche Willenskraft in uns bestehe.

Hiermit ist endlich gegeben, daß der Glaube eine Sache unsers sittlichen Willens, eine willkührliche, eine **freye** Ueberzeugung (Brief des Jakobus Cap. 1. V. 25.) sey. Die wissenschaftliche Ueberzeugung ist eine Ueberzeugung des Zwanges, welche dem Menschen durch die Sinne aufgenöthigt wird. Der Glaube hingegen wird in dem Bewußtseyn unsrer Freyheit lebendig als eine Ueberzeugung des **sittlichen Vertrauens** auf die ewigen Wahrheiten, welche ein ursprüngliches Eigenthum des freyen Geistes ist.

Dies ist die Verbindung der Ideen, unter welcher der Glaube als religiöse Ueberzeugung in uns lebt. Es war aber schwer, der Lehre von diesem Glauben vollkommene wissenschaftliche Schärfe und Deutlichkeit zu geben. Wir müssen erstlich bey dem Grundgedanken der christlichen Lehre bleiben, daß diese höhere Ueberzeugung nicht, wie griechische Philosophen meinten, durch dialektische Künste zu begründen, herbeyzuführen, erst dem wissenschaftlich gebildeten Verstande zu gewinnen sey, sondern daß sie unmittelbar und als der erste Grund aller Wahrheit in dem menschlichen Geiste lebe. Dies ist aber früher schwer zu verstehen gewesen und hat daher von Anfang an einen Mißverstand in die Unterscheidung der **Pistiker** und **Gnostiker** gebracht. Der gemeine Mann, der im Gefühl und im Vertrauen auf den Lehrer die Religionslehren hinnimmt, wie sie ihm angeboten werden, steht doch in

der Helligkeit der Ueberzeugung gegen den zurück, der sich zur eignen Einsicht über die Verhältnisse dieser Ueberzeugungen erhoben hat. Nennen wir den Ersten Pistiker, den Andern Gnostiker, so ist klar, daß nur die Gnostiker allmählich die Religionslehren zu reinigen, zu verbessern, von falschen Bildern und vom Aberglauben zu befreyen im Stande waren. Aber so lang die Lehre vom negativen Ursprung der Ideen des Absoluten nicht ganz klar anerkannt wird, verwechselt man diese Unterscheidung unvermeidlich mit der Forderung der Erhebung eines höheren Wissens über den Glauben. Der wahre Glaube, das Vertrauen auf Gott ist in jedem Menschen auf die gleiche Weise gegründet und gewinnt an Kraft nur mit der Liebe, mit der Hebung der sittlichen Willenskraft in der Frömmigkeit und nie durch bloße wissenschaftliche Ausbildung des Verstandes. Keine Wissenschafft schafft dem Menschen eine andere und höhere Gotteserkenntniß als die durch das erste einfache religiöse Gefühl, keine Wissenschaft begründet uns den Glauben, sondern die ganze wissenschaftliche Aufgabe für die Ausbildung der Religionslehre geht nur darauf, diesen Glauben vor dem Bewußtseyn rein für sich hervorzuheben und ihn von alle dem zu unterscheiden, womit er leicht verwechselt werden kann; in Irrlehre und Aberglaube verwechselt worden ist. Für den scharfen Ausspruch der richtigen Religionslehre bleibt es also sehr wichtig, keinen Sprachgebrauch zuzulassen, in welchem durch nachlässige Rede wieder von einem höheren Wissen über dem Glauben gesprochen würde.

Zweytens, das Wichtigste ist die Unterscheidung der Idee des Glaubens von jeder Art des Ueberliefe-

rungsglaubens. Den ersten Lehrern galten die alten Sagen, daß Gott und seine heiligen Engel mit den Vorvätern leiblich umgegangen seyen, noch als unbewußte Symbole. Somit galten ihnen auch als Symbol für den Glauben die Erzählungen von der zeitlichen Erfüllung früherer Verheißungen und die Hoffnungen auf Erfüllung anderer. Somit verbanden sich mit der Glaubensidee immer Symbole des Ueberlieferungsglaubens, und bey den folgenden Lehrern verhüllten diese Vorstellungen vom Ueberlieferungsglauben gar bald fast ganz den lebendigen Grundgedanken. Der Gnosticismus erhielt die andere Bedeutung einer Religionslehre, in welcher die religiöse Ueberzeugung als eine Sache unsrer eignen Einsicht, als eine philosophisch zu fassende Wahrheit (wie wir behaupten), anerkannt wurde. Aber gar bald erklärten vorzüglich die lateinischen Kirchenlehrer diese Meinung für ketzerisch und verwandelten die Glaubenslehre in eine bloße Lehre der Ueberlieferung, verwarfen alle Philosophie mit Haß, und drängten die Kirchenlehre in den Zank um todte Bekenntnißformeln zurück. Die Scholastiker stellten zwar den Frieden der Theologie mit der Philosophie wieder her, aber unter der Bedingung, daß die Herrschaft des Ueberlieferungsglaubens oder Autoritätsglaubens unbedingt anerkannt werde und die Philosophie sich bescheide, nur eine Dienerin desselben zu seyn. Allein sobald der Gedanke wieder freyer wurde, trennten sich Philosophie und Theologie nochmals; lange Zeit so, daß die Philosophie sich beschied, ihre Interessen für sich zu verfolgen und den Autoritätsglauben an die heiligen Ueberlieferungen als völlig über sich erhoben unberührt stehen zu lassen. So

sehen viele die Sache noch an. Aber die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften in Naturknnde und Geschichte mußte endlich den Gedanken hervordrängen, daß die Richtigkeit von Ueberlieferungen wissenschaftlich geprüft werden solle. Dieser schon lang angeregte Gedanke erhielt zuerst die Herrschaft bey den holländischen theologischen Rationalisten aus der Schule des Descartes. Dadurch mußte sich gegen die orthodoxe Lehre vom unbedingten Autoritätsglauben theils der theologische Rationalismus, theils der einseitige Naturalismus der sogenannten Freydenker bilden. Der Rationalismus sucht die religiöse Ueberzeugung mit den Hülfsmitteln der natürlichen menschlichen Erkenntniß, also mit denen der Philosophie zu schützen und auszubilden. So lange er aber zu diesem Zweck nur die Gründe der wissenschaftlichen Erkenntniß anzuwenden weiß, so wird seine Lehre der skeptischen Kritik des einseitigen Naturalismus nicht zu widerstehen vermögen und das Ergebniß dieser Philosopheme eigentlich bleiben, daß die menschliche Vernunft keine Gründe für die religiöse Ueberzeugung in ihrer Gewalt habe; denn weder die Erfahrung der empirischen Philosophen noch die Begriffserklärungen und Beweise der rationalen Philosophen vermögen diese zu schaffen. Dieser Streit konnte nur dadurch zur friedlichen Ausgleichung gelangen, daß man in der Philosophie die Rechte des wahren Glaubens, der höher ist als alle Wissenschaft, anerkennen lernte. Dafür gehören die bestimmten Fortbildungen wohl der deutschen Philosophie und in dieser Jakobi und Kant. Jakobi macht es durch seine lebendige geistreiche Rede dem gesunden Menschenverstand leicht klar, daß der mensch-

lichen Vernunft eine unmittelbare höhere Ueberzeugung von den göttlichen Dingen als Glaube einwohnen müsse, und fordert somit dem Wahrheitsgefühl sein Recht, allein da er sich nie die Mühe gegeben hat, einen wissenschaftlich genauen psychologischen und philosophischen Sprachgebrauch festzuhalten, da er vielmehr den Glauben bald einem Instinct der Vernunft zuschreibt, bald eine Anschauung nennt, so konnte diese seine Gefühlslehre vom Mysticismus nie streng unterschieden werden. Wir bedürfen also einer schärfern Ausbildung der Lehre. Für diese leistete Kant weit mehr. Nachdem Kant nämlich nachgewiesen hatte, daß das wissenschaftliche Erkenntnißvermögen (bey ihm die speculative Vernunft) weder für noch wider die Ideen der religiösen Ueberzeugung etwas zu entscheiden vermöge, suchte er zu zeigen, daß die unmittelbar für sich gültige, nothwendige, sittliche Ueberzeugung das Bewußtseyn der Freyheit des Willens in sich enthalte und einen Glauben der reinen praktischen Vernunft an die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes begründe, weil diese Unsterblichkeit und die Gottheit nothwendige Bedingungen für die Möglichkeit der sittlichen Gesetzgebung seyen. Er nannte diesen Glauben also ein nur subjectiv, aber durch ein Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft nothwendig begründetes Fürwahrhalten. Nehmen wir diese Betrachtung als eine bloße Erörterung, so müssen wir ihr unsern ganzen Beyfall geben. Wer von der Nothwendigkeit der sittlichen Gebote überzeugt ist und Unsterblichkeit und Gottheit als die Bedingungen ihrer Gültigkeit anerkennt, muß auch von der Wahrheit der letzteren überzeugt seyn. Aber doch können wir dies nicht als

das letzte Wort in dieser Untersuchung anerkennen. In der Erklärung, daß Glaube ein nur subjectiv begründetes Fürwahrhalten sey, hat sich Kant doch wohl von dem logischen Begriff der Annahme einer wahrscheinlichen Meinung, welche nur subjectiv bestimmt werden kann, leiten lassen, und allerdings wird auch so, wenn wir irgend etwas als Bedingung der Möglichkeit der nothwendig anerkannten sittlichen Gesetze zu bestimmen vermögen, ein, wenn schon subjectives, doch nothwendiges Fürwahrhalten aus einem Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft bestimmt seyn. Allein wie könnten wir denn etwas als Bedingung der Möglichkeit der Sittengesetze bestimmen, wenn uns nur wissenschaftliche und keine ewige Wahrheit zu Gebote steht? Die religiöse Ueberzeugung, der wahre Glaube kann durch keinen Beweis, auch nicht durch Kant's moralischen Beweis eigentlich begründet werden. Jeder anscheinende Beweis enthält hier ein verdecktes ὕστερον πρότερον, denn das Vertrauen auf Gott, die Grundüberzeugung von dem heiligen Urgrund aller Dinge ist die erste Glaubenswahrheit, von der irgend eine andere nur abgeleitet werden kann.

§. 11.

Aus diesen Betrachtungen können wir uns für das Folgende feststellen.

1) Die Quelle unsrer religiösen Ueberzeugungen kann nicht Irrthum seyn, denn diese Ueberzeugungen enthalten einen unmittelbaren Bestandtheil unsrer Erkenntniß; Irrthum, Traum und Dichtung bestehen dagegen nur aus abgeleiteten, nicht der erkennenden Vernunft, sondern nur der Einbildung und dem den-

kenden Verstande gehörenden Vorstellungsarten. Dieses Kathartikon müssen wir allen früheren verwerfend oder auch nur skeptisch über die Glaubensideen abur-theilenden Philosophemen entgegenstellen. Es fragt sich also nur, wie die Religionswahrheit richtig auszusprechen sey.

2) Die Ausbildung dieses Ausspruches kann nur durch philosophische Betrachtung gewonnen werden, weil hier das Urtheil weder durch Anschauung, noch durch Beweis zu begründen ist.

3) Der Glaube und die Ahndung der religiösen Ueberzeugung leben in dem Geiste eines jeden Menschen; aber die Aufhellung des richtigen Urtheils darüber hat nach der Verschiedenheit der Verstandesausbildung unzählige Abstufungen, ja die Schwierigkeiten der Deduction lassen die sichere Fortbildung nur wissenschaftlich durch die Kritik der Vernunft gelingen und das so gewonnene erst allmählich gemeinverständlich werden.

4) Um aber bey diesen philosophischen Betrachtungen früheren Irrthum zu vermeiden, kommt alles auf die subjective Wendung der Untersuchung an. Wir zeigen, daß Glaube und Ahndung und welcher Glaube, welche Ahndung in jedem Menschen, obgleich oft ihm selbst unbewußt, leben; wir stellen die Untersuchung aber nie objectiv auf eine Nachweisung dessen, wie die Dinge seyen.

§. 12.

1) Die Sache der Religion ist theils Sache der Ueberzeugung, so gehören ihr Glaube und Ahndung, theils Sache des Herzens, so gehören ihr

die besonderen Ansprüche des Gewissens in den Pflichten der Frömmigkeit, in den Tugenden der Religiosität. Diesen Tugenden dient die religiöse Ueberzeugung, aber sie geht nicht aus ihnen als ihrem Princip hervor, sondern die Ueberzeugung quillt hier, wie in allen Dingen der Wahrheit mit ihrer nothwendigen Form aus den Gesetzen unsrer philosophischen Erkenntniß.

2) Suchen wir nun aber diesem gemäß ihren richtigen Ausspruch zu erhalten, so finden sich die Grundideen der religiösen Ueberzeugung in den Glaubensideen von Seele, Welt und Gottheit, diese aber gehen nur aus absoluten Begriffsbestimmungen hervor, aus Verneinungen der Schranken unsrer sinnlichen Erkenntniß. Die unendlichen Aussprüche der Glaubensidee erhalten ihre affirmative Bedeutung im Leben nur in der Ahndung, das heißt in den religiösen Gefühlstimmungen der Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht, welche sich nur durch ästhetische Ideen aussprechen. Alle Gedankenmittheilungen der Menschen über religiöse Wahrheit müssen also in ihren affirmativen Ausdrücken bildlich werden, sie müssen sich in Symbolen darstellen.

3) Daher deuten die verneinenden Ideen des Absoluten und die bildlichen Vorstellungen des Glaubens nur auf den Menschen undurchdringliche religiöse Geheimnisse hin.

Die Glaubensideen weisen nur über die Schranken der sinnlichen menschlichen Erkenntniß hinaus auf die ewige Wahrheit hin, deren Vollendung wir nicht unmittelbar zu fassen vermögen. Das wahre Wesen der Dinge bleibt uns in strengster Bedeutung des

Wortes Geheimniß. Es ist uns nicht etwa nur ein Scheingeheimniß, in welches als Mysterium durch irgend eine mystische Lehre oder Einweihung der Zugang möglich würde, oder welches durch göttliche Gnade einzelnen auserwählten Menschen offenbart werden könnte, sondern ein Geheimniß, welches keinem menschlichen Geiste entschleiert werden kann, dessen Enthüllung nur durch eine gänzliche Umwandlung unsers Wesens gelingen könnte. Denn der Mangel liegt nicht in der Lage unsers Geistes gegen die Welt, sondern in unserm Geiste selbst.

Die Anerkennung dieser Geheimnisse des Glaubens als solcher fordert daher keinesweges besondere Exaltationen des Gefühls, sondern im Gegentheil nur ein kaltes, besonnenes Urtheil über die eigne Unwissenheit. Wir fordern daher hier von der speculativen Philosophie nur die bestimmte Nachweisung der Schranken, welche das, was Menschen zu wissen vermögen, von dem scheiden, was menschlichem Wissen unerreichbar bleibt. Wer den Grundgedanken dieser Grenzscheidung klar gefaßt hat, der wird leicht in der ganzen Naturerkenntniß und ihrer Mathematik nur die Hülfsmittel der menschlichen Auffassungsweise anerkennen und einsehen, daß nur die ästhetischen Ueberzeugungen lebendige Gültigkeit behalten.

Diese Idee des religiösen Geheimnisses müssen wir einerseits vom Arcanum, andrerseits vom Mysterium unterscheiden. Areana sind wissenschaftliche Geheimnisse, wie sie unter den Gewerbsleuten häufig vorkommen (der Eine versteht es, den Balsam, die Farbe zu bereiten, der Andere nicht). Die Verwechselung dessen mit Religionsangelegenheiten ist allerdings

eine sehr kindliche, aber doch kommt sie in den supra-naturalistischen Phantasien über Wunderbegebenheiten, wo Propheten und Professoren der Geschicklichkeit (μάντις und γόης) mit einander verwechselt werden, noch häufig vor. Der Freund der Wundergeschichte sagt dem Zweifler: ob die Natur hat noch viele Geheimnisse, welche unsre Gelehrten noch nicht errathen haben. Wir erwiedern aber nur, wie oben §. 8: alle diese Geheimnisse rühren nicht von ferne an die höheren der Religion und sind für die religiösen Ideen völlig gleichgültig und unbedeutend.

Der Mysticismus hingegen verwechselt unsre Idee mit einem Mysterium, indem er in den bildlichen, den symbolischen Vorstellungen von Religionswahrheiten das Bild mit der Sache verwechselt. Der Mensch erkennt die Wirklichkeit unmittelbar nur sinnesanschaulich, von Sinnesanschauung entlehnt er auch die Bilder für das Ewige. Der Mystiker aber phantasirt sich eine höhere Anschauungsweise des innern Lichtes oder der Entzückung in die Himmel, kraft welcher er meint zur Enthüllung der Religionsgeheimnisse zu gelangen, ohne gewahr zu werden, daß er in seinen Enthüllungen nur mit sinnesanschaulichen Bildern spielt. Dies führt auf den Streit über die Offenbarung.

4) Die Lehre von der religiösen Offenbarung ist durch die Idee der Religionsgeheimnisse veranlaßt. Wir suchen in Beziehung auf dieselbe unsre Wissenschaft mit der Symbolik unsers Volkes zu verständigen, und behaupten hier dafür:

1) Eine innere Offenbarung. Gott würdigt den Menschen, sein heiliges Wesen inne zu werden; er hat in der natürlichen Ueberzeugung der menschlichen

Vernunft die Religionswahrheiten zu den tiefsten, innersten Ueberzeugungen des menschlichen Geistes gemacht.

2) Eine äußere Offenbarung. Durch göttliche Fügung sind in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Verstandes nach und nach den Menschen die religiösen Ideen aus dem Innern der Vernunft immer klarer vor das Bewußtseyn getreten, und so sind wir endlich der entwickeltern christlichen Lehre theilhaft worden. Diese Fortbildung ist vorzüglich durch einzelne Männer von ausgezeichneter Geisteskraft und Frömmigkeit, welche als Lehrer der Völker hervorgetreten sind, gelungen.

Hier können wir es in andächtigem Gefühl als göttliche Begnadigung anerkennen, daß wir einer so hellen Religionsansicht gewürdigt worden sind; wir können, wie de Wette (Lehrbuch der christlichen Dogmatik B. 2. §. 25.) sagt, die Idee der Offenbarung als die Ahndung der göttlichen Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheiten ansehen. Allein, wie wir in der Lehre von der Vorsehung bestimmter sehen werden, diese ästhetische Idee ist gar keiner wissenschaftlichen Entwicklung fähig, sie kann zu keiner Lehre von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, zu keiner wissenschaftlichen Teleologie der Natur erhoben werden. Vorzüglich, wir werden für diese Idee nie einen Unterschied der profanen und der heiligen Geschichte zugestehen dürfen. Die Religionswahrheiten haben sich, so gut wie jede andere Ausbildung des Geistes in der Geschichte der Menschheit, nur nach den Naturgesetzen der Geistesbildung entwickelt. Ferner für den Menschen ist die

einzige und ausschließliche Erkenntnißquelle der Religionswahrheiten die gesunde Vernunft des Menschen. Es giebt allerdings einen Unterschied zwischen positiver Religionslehre und natürlicher oder philosophischer. Die positive spricht die Glaubenswahrheiten unter bestimmten Bildern und Symbolen aus, die natürliche aber nur so, daß sie keine bestimmte Wahl solcher Bilder und Symbole anwendet. Es giebt aber keinen Unterschied zwischen natürlichen und geoffenbarten Religionswahrheiten, denn die wahre Offenbarung, sowohl die innere als die äußere ist eine natürliche. Die Erzählungen von besondern positiven und übernatürlichen Offenbarungen sind alle mythisch und enthalten immer eine Verwechselung des Bildes mit der Sache. Wir sehen sie auf die unbefangenste Weise entstehen aus den alten Dichtungen von einem leiblichen Umgang Gottes mit den früheren Menschen, denen er seine Verordnungen ausgesprochen habe, künstlicher aber bey den Vorstellungen von übernatürlicher Eingebung (Inspiration, Theopneustie), welche von dem dämonischen Aberglauben der Vorzeit gedichtet worden sind. Hier begegnet uns erstlich die einfache Dichtung, daß der Geist Gottes einigen Lehrern der Vorzeit auf eine übernatürliche Weise höhere Wahrheiten eingegeben habe, die sie uns mittheilten. Eine kindliche Dichtung, mit der nicht erst zu streiten ist. Denn können jene uns auf eine natürliche Weise jene Wahrheiten mittheilen, so haben sie sie selbst auch auf eine natürliche Weise erhalten, und wollten wir auch das Gegentheil voraussetzen, so könnten sie uns doch nur dadurch von der übernatürlichen Eingebung überzeugen, daß sie uns auch dersel-

ben theilhaft machten. Dies Letztere macht es uns wichtig, genauer auf den eigentlichen mystischen Aberglauben an Ekstase oder Entzückung Acht zu geben, der auch auf die mystischen Phantasien vieler der unsrigen über Erleuchtung und Eingebung einen bedeutenden Einfluß behalten hat. Es ist besonders von den neoplatonischen Philosophen theils an die arabischen Philosophen, theils an die Mystiker der katholischen Kirche die Sage von einer heiligen Kunst überliefert worden, durch welche es ausgezeichneten Menschen gelinge, schon in diesem Leben zur Theoria, zur Anschauung Gottes zu gelangen. Wenn nämlich ein Frommer durch Fasten und andere Kasteiungen, sowie durch Gebet hinlänglich vorbereitet sey und nun alle Begierden und Gemüthsbewegungen in sich zu unterdrücken, alle Phantasien auszulöschen, ja alle Gedanken zu vernichten vermöge, so werde er in einen Zustand unbeschreiblicher Wonne entzückt, in welchem ihm ein inneres Licht glänzender und herrlicher als jedes äußere aufgeht, das Licht der Anschauung Gottes. Man findet diese Kunst nicht nur für die Gotteserscheinung, sondern auch sonst für den Umgang mit Geistern bey vielen Priestergesellschaften, bey Brahminen, Schamanen, Ssufi, ja den Angekok der Grönländer auf verschiedene Art ausgebildet. Die meisten wenden außer Kasteiung, Gesang und der innern Anstrengung noch Taumel erregende Mittel an und bringen dadurch körperlich einen Anfall von Scheintod hervor, der mit jener wohlthuenden Betäubung und mit den Visionen der Einbildungskraft verbunden ist *).

*) Vergl. mein Handbuch der psych. Anthropologie §. 105.

Für jeden, der in den Phantasien des dämonischen Aberglaubens befangen ist, müssen diese Bilder der überreizten Phantasie den Schein eines höhern Umgangs mit Geistern erzeugen, und so haben sie dann auch dem Mysticismus alle seine Dichtungen von Theophanien im innern Lichte verliehen. Wir aber erkennen in dem Allen nur krankhafte Aufregungen einer halb dichtenden, halb träumenden Einbildung.

Zweytes Kapitel.

Allgemeine metaphysische Lehre von der religiösen Ueberzeugung.

§. 13.

Die religiöse Ueberzeugung in Glaube und Ahndung hat zu ihren Grundgedanken die Ideen der ewigen Wahrheit, so wie diese sich der wissenschaftlichen endlichen Wahrheit überordnen.

Das wahre Wesen der Dinge wäre das, welches vor dem Auge einer gleichsam göttlichen Vernunft, die das Weltall mit einem Blicke durchschaute und überschaute, in voller Klarheit ausgebreitet läge. Nun hat die menschliche Vernunft zwar auch das Vertrauen auf sich selbst in sich, eine wahre Erkenntniß der Dinge zu besitzen, aber nicht mit dem Anspruch, daß diese vollendet das wahre Wesen der Dinge zeige. Vielmehr schreibt sich die menschliche Vernunft im Bewußtseyn ihrer Beschränktheit, um ihrer getheilten und unvollständigen sinnlichen Auffassung willen, nur einen um-

schleierten Blick auf dieses wahre Wesen der Dinge zu. Wir stellen der beschränkten sinnlich eingeleiteten Erkenntniß des Menschen, welche uns nach den Regelbegriffen des Wissens nur eine Erscheinung der Dinge für den Menschen giebt, erst die Ideen von der ewigen Wahrheit entgegen, welche auf das wahre Wesen der Dinge hinweisen. Dies aber nicht etwa in einer Vorstellung von der erfüllten Zeit, sondern in einer Vorstellungsweise, welche alle Zeit und allen Raum, ja alle Ordnung der Größen verwirft als untüchtig, um das wahre Wesen der Dinge zu fassen. Die sinnlich eingeleiteten Erscheinungen zeigen uns die Dinge selbst, aber nicht rein ihrem wahren Wesen gemäß, sondern erst durch die Ideen vom Unbeschränkten als dem allein ewig Wahren deuten wir die Erscheinungen auf der Dinge wahres Wesen hin. Da diese Deutung aber eben über die Schranken unsers eignen Wesens hinaus weist, so kann sie nur in verneinenden Ausdrücken ausgesprochen werden für den Glauben und dieser kann nur nach unaussprechlichen Ideen im Gefühl auf das Leben bezogen werden.

Diese Lehre vom Unterschied zwischen der religiösen, ewigen und göttlichen Wahrheit und einer endlichen Wahrheit, deren Gesetz nur in der menschlichen Vorstellungsweise zu finden ist, soll die Grundlage alles philosophisch geleiteten Religionsunterrichtes werden. Es liegen aber darin zwey Grundbehauptungen:

1) daß unmittelbar in der Vernunft des Menschen der Glaube an die ewige Wahrheit lebe;

2) daß aber des Menschen Wissen und Wissenschaft von der Natur der Dinge nicht rein diese

ewige Wahrheit enthalte, sondern nur eine mensch-lich bedingte Erscheinung des wahren Wesens der Dinge.

Die erste von diesen beyden Behauptungen bleibt ganz Sache des Wahrheitsgefühls, die andere läßt leichter wissenschaftliche Entwicklungen zu ihrer Aufklärung zu. So sind sie uns hier von sehr verschiedenartiger Behandlung.

§. 14.

Eine wissenschaftliche Lehre über die Thatsache des Glaubens selbst giebt es eigentlich nur in den Deductionen der Kritik der Vernunft (dort §. 130.), welche aber nur im besondern Interesse des Philosophen bleiben. Für die gemeinfaßliche Ausbildung kommt es hingegen hier nur auf die Weckung des Wahrheitsgefühls, nicht auf einzelne Belehrungen, sondern auf die ganze geistige Ausbildung und Lebensansicht des Menschen an. Wir müssen für den Glauben an das Göttliche auf das Leben in sittlichen Idealen, auf die Idee der Selbstständigkeit des Geistes als Thatsache uns berufen. Fragt sich nämlich der gebildete Mensch nur selbst, was er denn eigentlich wolle, so führt ihn die Antwort auf die Sokratische Weisheitslehre und auf deren Ideale der Schönheit der Seele, in denen er unmittelbar die Selbstständigkeit des Geistes, somit seinen Glauben inne wird. Darin wird der Gebildete für den Glauben gewonnen und läßt sich dann leichter belehren, daß nur Rohheit oder ein logisch verwirrtes Urtheil am Glauben zweifeln machen.

Für die große Angelegenheit der religiösen Ausbil-

dung der Völker ist daher die wichtigste Lehre, jene des Apostel Paulus, daß der Glaube nur in der Liebe lebendig sey. Einer der größten Fortschritte in der Geschichte der Menschheit ist durch die Ausbildung der positiven Religionen gegeben, durch welche es möglich wurde, die Weckung des religiösen Gefühls an jeden Einzelnen in der Volksgesellschaft zu bringen. Die Meisten im Volke erhalten ihre Religionsmeinungen durch bloße Ueberlieferung und behalten sie so, wie sie sie nach dem Katechismus erlernt hatten. Darin ist für sich gar keine Religion; aber laßt die geweihten Zeichen in diesen Meinungen fast seyn, welche sie wollen, das Wichtigste für die ganze religiöse Unterweisung wird dadurch doch gewonnen, wenn nur mit dem Geiste dieser Unterweisung zugleich die Gefühle der Frömmigkeit, die sittlichen Gefühle geweckt werden. Die Achtung vor der Heiligkeit der sittlichen Gebote zu wecken, die reine Liebe zu jedem geistig Schönen zu beleben, und gegen die natürliche Furcht im rohen Leben, gegen die Unruhe widerwärtiger sinnlicher Begierden und Gemüthsbewegungen die innere Seelenruhe, das Gefühl des Friedens Gottes im Herzen bekräftigen, dieses sind die ersten und wichtigsten Anforderungen an die religiöse Erziehung, ohne welche aller andere Religionsunterricht seine Bedeutung verliert. Um aber das geweckte fromme Gemüth von Aberglauben zu befreyen, bedürfen wir der wissenschaftlichen Fortführung dieses Unterrichtes nach unserm zweyten Gedanken.

§. 15.

Dieser ist, daß unser Wissen nur von Erscheinungen spreche, und daß die ganze Wissenschaft nur einen

Theil unsrer Ueberzeugungen ausmache. Er ist für uns von der weitläuftigsten Entwicklung, er enthält eigentlich das Räthsel der ganzen Metaphysik und ist für uns nach der Lehre zu behandeln, welche wir mit Kant die des transcendentalen Idealismus benennen. Zur Erörterung derselben können wir fürs Erste zwey Ansichten nebeneinander stellen.

Die erste hat es mit Lehren der angewandten Logik zu thun *). Wir können uns über die Aufgabe alles möglichen menschlichen Wissens, aller möglichen Wissenschaft vollständig verständigen. Obgleich nämlich dem Gehalt der Erfahrung nach für unser Wissen ein unendliches Feld künftigen Entdeckungen offen bleibt, so ist doch nach Art und Form das mögliche Ganze aller Wissenschaft fest eingegränzt. Die genauere Untersuchung der Denkformen zeigt uns, daß das alleinige Hülfsmittel zu wissenschaftlichen Erklärungen in Maaß und Rechnung, in den durch und durch klaren Größengesetzen der Mathematik enthalten sey.

Daraus folgt einmal, daß alles menschliche Wissen Stückwerk bleibe, auch daß die wissenschaftliche Erkenntniß nicht das Ganze unsrer Ueberzeugungen bilden könne, daß der Mittelpunkt unsrer Ueberzeugungen von der nothwendigen Einheit in den Dingen über alle Wissenschaft hinaus in Glaube und Ahndung liege. Eine bestimmte Verbindung von wissenschaftlichen Erklärungen kann nämlich nie weiter langen, als der Kreis

---

*) Syst. der Logik §. 111. bis 115. besonders der letztere, ferner §. 127. 128.

bestimmter gleichartiger Beschaffenheiten reicht; die Erkenntnisse nach verschiedenartigen Beschaffenheiten können nie aus einem und demselben Princip eingesehen werden.

Dadurch ist ferner bestimmt, daß die Scheidung der wissenschaftlichen Erkenntniß von dem Gebiet des Glaubens, das heißt von dem Gebiet der Wahrheitsgefühle, welche nicht auf Begriffserklärungen und Beweise zurückgeführt werden können, nicht dunkel oder räthselhaft sey, sondern vollkommen klar nach dem Spruche des Pascal vorliege: was jenseit der Grenzen der Geometrie liegt, liegt jenseit der Grenzen der Wissenschaft. Denn die einzigen Hülfsmittel der wissenschaftlichen Gedankenverbindung sind die reinen mathematischen Erkenntnisse und diese sind so durch und durch klar, gleichsam durchsichtig, daß sich mit vollkommner Schärfe jeder Fall ihrer möglichen Anwendbarkeit bestimmen und jede davon unabhängige Erkenntniß ausschließen läßt *).

Die zweyte Ansicht unsrer Lehre ist die unmittelbar metaphysische.

Die in der Unvollständigkeit des Wissens angedeuteten Schranken der menschlichen Erkenntniß liegen darin, daß der menschlichen Vernunft zwar die Art, wie sie zu erkennen vermag, in der Form ihres Lebens selbst bestimmt wurde, daß ihr aber der Gehalt dessen, was sie erkennt, nur durch ihrem Leben fremde äußere sinnliche Anregungen zugeführt wird.

Denken wir nun darüber nach, was durch diese

*) Ich habe diese Lehre besonders in meinen Vorlesungen über die Sternkunde Vorlesung 7. zu erläutern gesucht.

Bedingung der Sinnlichkeit unsrer Erkenntniß für eine Form der ganzen menschlichen Erkenntnißweise bestimmt werde, so wird leicht klar, daß dies die Form der Unvollständigkeit, der Unvollendbarkeit sey, daß diese Erkenntniß nie ein geschlossenes Ganzes bilden, nie die vollendete Einheit aller Dinge umfassen könne. Weil die sinnliche Vernunft für den Gehalt ihrer Erkenntniß von einem ihr fremden, äußeren Gesetz abhängt, so muß ihr Blick über jede gegebene Vielheit von Dingen hinausgeführt werden können, es ist ihr nicht möglich, zur Zusammenfassung eines vollendeten Ganzen zu gelangen. So ist das Gesetz der Unendlichkeit und Stetigkeit von Raum und Zeit und aller Größe ein nothwendiges Gesetz für jede sinnlich angeregte Erkenntniß.

Aber eben in diesem Gesetz der Größe liegt uns die Andeutung, daß das Wesen der Dinge nicht rein so beschaffen sey, wie wir es als Menschen unmittelbar fassen müssen. Das Daseyn der Dinge wird ja nicht durch die Art, wie ich sie erkenne, hervorgebracht, sondern das Gesetz der Wahrheit fordert für die menschliche Vernunft die Dinge so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Die subjectiven Beschränkungen meines Lebens können also wohl darauf Einfluß haben, wie ich mir die Welt vorstelle, aber nicht darauf, wie die Welt ist. Da meine Vernunft nicht die weltenerschaffende Kraft ist, so kann ich inne werden, das Wesen der Dinge nicht zu erkennen, wie es ist, daran, daß gewisse Bestimmungen in der Art, wie ich mir die Dinge vorstellen muß, zwar wohl in meiner Vorstellungsweise guten Grund haben, für das von dieser unabhängige Seyn der Dinge aber nichts bedeuten. Dies

ist nun unser Fall. Die Sinnlichkeit meiner Vernunft enthält den Grund, daß meine Vorstellung von der Welt immer unvollständig bleiben muß, und läßt mir also das Ganze der Dinge als unvollendbar erscheinen, daß aber das Wesen der Dinge selbst unvollendbar sey, kann ich nicht annehmen.

Diese Behauptung ist von der subjectiven Seite, wie wir sie hier nehmen, sehr leicht zu fassen, und doch ist eigentlich die Erläuterung derselben die ganz entscheidende, dabey so schwierige Aufgabe nicht nur für die Religionsphilosophie, sondern für die ganze Metaphysik.

Bis jetzt haben nämlich unter den Denkern, welche nicht die ganze Aufgabe der Religionsphilosophie skeptisch von der Hand weisen, nur sehr Wenige ihre Phantasie hinlänglich zu zügeln gewußt, um bey dieser subjectiven Wendung der Untersuchung befriedigt stehen bleiben zu können und die wahren Rechte der ästhetischen Weltansicht und des Geschmacks anzuerkennen. Die Meisten verirren sich in oft veränderten Weisen doch immer wieder in dogmatische metaphysische Hypothesen, indem sie meinen, durch irgend eine Art von Monadologie mit bloßen dialektischen Hülfsmitteln oder gar durch mystische phantastische Hypothesen eine wissenschaftliche Theologie erhalten zu können.

Wir suchen die Sache auf ganz subjectivem Wege der Betrachtung deutlich zu machen.

§. 16.

Demgemäß kommt es uns, wenn durch die Ausbildung der sittlichen Ueberzeugung das Recht des Glaubens anerkannt ist, auf zwey Hauptpunkte an.

1) Dem Wissen, das heißt der Naturerkenntniß, ihr Unrecht nachzuweisen, indem man zeigt, daß der Mensch die Dinge so, wie sie uns unter den Naturgesetzen erscheinen, nicht als an sich vorhanden annehmen könne.

2) Diese Naturerkenntniß darf jedoch für den Menschen auch nicht verworfen werden, wir müssen ihr bestimmte, wenn schon untergeordnete, Rechte lassen, und es muß genau gezeigt werden, welche Ansprüche die natürliche, welche die ideale Erkenntniß zu machen habe oder auch nicht.

Die Speculation fängt hier mit einem Idealismus an, welcher dem natürlichen Realismus des gesunden Menschenverstandes zu widersprechen scheint, gewiß von jedem Unvorbereiteten anfangs verworfen werden wird, aber doch leicht klar vertheidigt werden kann. Wir nennen nämlich jede Lehre Idealismus, welche behauptet, daß einer gewissen menschlichen Vorstellungsweise kein Daseyn ihrer Gegenstände entspreche; Realismus dagegen eine Lehre, welche für eine Vorstellungsweise dieses ihr entsprechende Daseyn behauptet. So urtheilt der gesunde Menschenverstand empirisch-idealistisch über die Träume und Dichtungen, empirisch-realistisch über die Wirklichkeit der Dinge in Raum und Zeit. Unsre Speculation hingegen behauptet über die räumlichen und zeitlichen Beschaffenheiten der Dinge einen transcendentalen Idealismus, indem sie sagt: obgleich wir nur unter der nothwendigen Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit das Wirkliche zu erkennen vermögen, so gehören doch diese Raum- und Zeitbestimmungen nur zu unsrer

beschränkten Vorstellungsweise und nicht zu dem wahren Wesen der Dinge selbst.

Dieser Idealismus ist gleichsam die Einweihung des Schülers in die Geheimnisse der Speculation, aber zugleich die Einführung des philosophischen Gedanken in die religiöse Ansicht der Dinge. Ist indessen die Aufmerksamkeit des Betrachtenden einmal auf diesen Gegenstand hingewendet, so macht sich die Lehre für sich leicht klar, aber schwerer ist sie wissenschaftlich richtig mit den Ideen der ewigen Wahrheit selbst zu verbinden.

Dafür kommt alles auf die Lehre von dem negativen Ursprung der Ideen an. Die Grundüberzeugungen des Glaubens und der Ahndung leben nämlich unmittelbar nur im Wahrheitsgefühl, allein der begreiffende Verstand muß doch auch über sie verständigt werden, und dafür ist die Nachweisung die Hauptsache, daß wir unser verständiges Bewußtseyn des Glaubens nicht als eine unmittelbar klare Erkenntnißweise behandeln dürfen. Für die Vernunft ist der Glaube die unmittelbarste erste Ueberzeugung; für den denkenden Verstand tritt er immer nur durch vermittelte Aussprüche, durch schrankenverneinende Aussprüche hervor.

Es ist daher nicht genug, das Vorrecht der Ideen vor den Naturbegriffen anerkannt zu haben, sondern man muß vorzüglich auch wieder ihre Abhängigkeit in der menschlichen Ueberzeugung von letzteren, ja sogar ihre Bildung aus ihnen einsehen, um nicht in der Anwendung alle Vortheile wieder zu verlieren, welche mit der Anerkennung des Princips schon gewonnen waren.

Unsrer Lehre vom negativen Ursprung der Ideen steht nämlich in mancherley Weise die Voraussetzung eines unmittelbaren Bewußtseyns vom Absoluten entgegen, welche zum philosophischem Mysticismus verleitet und damit unsre Angelegenheiten auf die schlimmste Weise verwirrt. Anstatt nämlich unsrer endlichen Naturerkenntniß durch die schrankenverneinenden Ideen eine ewige Bedeutung zuzuerkennen, fängt der Mysticismus damit an, dieses Endliche ganz zu verwerfen und sich einer Erhebung über dasselbe zu rühmen. Aber in der That besitzt doch der Mensch keine andere unmittelbar klare Erkenntniß als die endliche, die Ausführung jeder mystischen Lehre muß daher, verleitet durch die Dunkelheit ihrer Grundlagen, die endlichen Vorstellungsarten wieder in das Ewige hinüber ziehen und sich so in dem Helldunkel ihrer Gefühle eine Welt ausmahlen, in der das ganze Leben sich nur in eine religiöse Betrachtung zusammenzieht, für welche der freye Spielraum der ethischen und ästhetischen Ansicht, also das helle Licht und die frische Luft zur That verloren geht.

Diesem gemäß haben wir hier drey Dinge näher zu erörtern, 1) die Beschränkung des Wissens oder der Naturerkenntniß, 2) den negativen Ursprung der Ideen, und 3) die für die ewige Wahrheit geforderte Selbstständigkeit des Geisteslebens.

§. 17.

Die Lehre von der beschränkten Bedeutung des Wissens, diese Hauptlehre des transcendentalen Idealismus, ist die wichtigste der ganzen Metaphysik.

Wir haben sie im System der Metaphysik §. 15. und 16., §. 52. 53., ferner §. 54. bis 56., endlich §. 93. aufgestellt und die Rechtfertigungen dazu in der Kritik der Vernunft im ganzen allgemeinen Theil der speculativen Ideenlehre §. 121. bis 134. gegeben. Für den besondern Zweck der Religionsphilosophie ist der Zusammenhang der Lehre am bequemsten in folgender Weise zu fassen.

Bey unsrer subjectiven Wendung der Betrachtung legen wir zuerst gegen jede skeptische Behandlung der Religionslehre den Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft zu Grunde. Jeder Mensch hat das Vertrauen in sich, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft sey (Syst. d. Met. §. 89. Kritik der Vernunft §. 71.).

Nur unter dieser Voraussetzung gilt dem Menschen irgend eine unmittelbare Erkenntniß. Die Vernunft vernimmt unmittelbar in sich jede mathematische und jede philosophische Grundwahrheit; sie ist sich hier ihr eigner Zeuge und in gleicher Weise gilt ihr das Zeugniß ihrer Sinne auch kraft dieses Selbstvertrauens. Am durchgreiffendsten zeigt sich dies in der Natur der Urtheilskraft selbst. Bestrebt sich ein Mensch, das Mißtrauen gegen die Wahrhaftigkeit seiner Vernunft recht scharf auszusprechen, so kann er nur sagen: er wisse nicht, ob er zweifle oder nicht zweifle. Aber, indem er dies sagt, behauptet er, daß er nicht wisse. Er traut sich also zu, behaupten zu können, das heißt Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, Wahrheit zu erkennen. Will er also auf die Untersuchung seines Behauptungsvermögens nicht eingehen, so ist

davon nicht die Natur seiner Vernunft, sondern nur seine Trägheit die Ursache.

Demgemäß sieht die Menschenvernunft wohl ein, 1) daß ihr denkender Verstand in einzelnen Fällen irren könne; und 2) daß unsre Sinne uns nur eine beschränkte Ansicht vom wahren Wesen der Dinge geben, aber sie behält dabey doch die erste Voraussetzung: daß, wenn schon auf beschränkte Weise, unsre Erkenntniß doch das wahre Wesen der Dinge zeige.

Die Kritik der Vernunft zeigt ferner (§. 130.), daß diese Voraussetzung in Rücksicht der Bestimmung der Gegenstände sich in dem Grundsatz der Vollendung ausspreche: Das Wesen der Dinge ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit. Oder in der Ausführung: Alles, was ist, ist die vollendete Einheit eines erschaffenen Weltganzen, welches durch Gott als die einige Ursache desselben besteht.

Neben diesem Gedanken steht dann aber die Bedingung der sinnlichen Anregung aller unsrer Erkenntnisse vom Wirklichen. Alle diese Vorstellungen vom Daseyn bestimmter Dinge werden jedem Menschen auf eine subjectiv zufällige Weise durch eine unsrer Vernunft fremde äußere Anregung der Sinne, und dadurch wird die beschränkte Bedeutung unsers Wissens, unsrer ganzen Naturerkenntniß bestimmt, welche wir auf das eine Gesetz zurückführen: soweit die Anwendung der Größengesetze langt, zeigt die menschliche Erkenntniß nur eine subjectiv bedingte Erscheinung der Dinge, denn die Unvollendbarkeit aller Größen widerstreitet dem für das wahre Wesen der Dinge geltenden Gesetz der

Vollendung. Die Erkenntniß unter dem Größengesetz, das heißt die wissenschaftliche, zeigt uns wohl, daß Dinge da seyen, aber soweit das Größengesetz langt, nicht, was diese Dinge seyen, nicht, welche Beschaffenheiten sie an sich haben. Jede ganz an das Größengesetz gebundene Erkenntnißweise enthält nur eine menschliche Vorstellungsart von den Dingen und nur in sofern unsre Erkenntniß von diesem Gesetz unabhängig wird, erhält sie und erhalten die in ihr vorgestellten Beschaffenheiten der Dinge für das Seyn der Dinge selbst Bedeutung.

Mit diesem Gedanken muß sich genau bekannt machen, wer volle Klarheit in der Religionsphilosophie erhalten will. Der Anfang der Erläuterungen dieser Wahrheit ist sehr leicht, denn jeder Mensch von gesunder Vernunft giebt zu, daß er nicht allwissend sey, weil er nur einen sehr geringen Theil der vorhandenen Dinge kenne. Fragen wir aber weiter, woher wissen wir denn, daß es mehr Dinge gab oder giebt, als die wir erkannten oder erkennen, so führt die Betrachtung gleich auf schwierigere Dinge, mit denen uns dann das Gesetz der Unvollendbarkeit der Sinnenwelt klar wird. Die unmittelbare Entscheidung gegen unsre Allwissenheit liegt nämlich darin, daß wir uns der unermeßlichen Ausdehnung des Raumes klar bewußt sind, aber nicht wissen, was den größten Theil desselben erfülle; daß wir uns der unermeßlichen Vergangenheit und Zukunft in der Zeit bewußt sind und größtentheils nicht wissen, was darin geschah und geschehen wird.

In dieser Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit liegt einerseits die Unvollendbarkeit der Sin-

nenwelt klar vor uns und mit ihr die Wahrheit, daß die Erkenntniß derselben nur von endlicher Bedeutung sey (Syst. d. Met. §. 52. und 53.), aber andrerseits werden wir durch diese Betrachtung mit der Frage nach der Bedeutung unsrer abstracten Vorstellungen auf die alten Räthsel der Geschichte der Philosophie geführt, in den Fragen nach dem Wesen des Raumes, der Zeit für sich, und nach der Wesenheit des Allgemeinen. Raum und Zeit für sich, ohne die Dinge in ihnen, sind wesenlos, und doch sind sie die Bedingungen, durch welche die nothwendige Nebenordnung der Erscheinungen erst möglich wird. Ein allgemeines Gesetz ist für sich leer, es ist nichts, und doch ist in der Natur der Dinge die nothwendige Verknüpfung der wirklichen Erscheinungen nur durch die Gesetze der Natur möglich.

Dies Räthsel löst nun die Kritik der Vernunft (§. 111.) dadurch, daß sie zeigt, wie die sinnliche Vernunft nur mit zwey getrennten Hülfsmitteln zum Bewußtseyn ihrer unmittelbaren Erkenntniß gelangen könne. Die sinnliche Vernunft kann sich einerseits der Bedingungen der Nothwendigkeit nur in den abstracten leeren Formen (Raum, Zeit, Begriff, Gesetz) bewußt werden, andrerseits des Gehaltes der Wirklichkeit nur in den vereinzelten Sinnesanschauungen. Aber diese Trennung zwischen Nothwendigkeit und Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Wesen findet nur subjectiv für die Ausbildung unsers Bewußtseyns statt. Für die nothwendige Einheit der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß giebt es hingegen nur die nothwendige Einheit der erfüllten Form selbst. Wie sollen wir nun, für die

Durchbildung unsers Bewußtseyns, diese Trennung der wesenlosen nothwendigen Form von der Wirklichkeit der Wesen aufgehoben vorstellen? Darauf antworten die Metaphysik und die Kritik der Vernunft mit der ganzen Lehre von den reinen Naturbegriffen und den Ideen, in welcher gezeigt wird, wie wir den Naturbegriffen, um die nothwendige Einheit der Dinge zu denken, die schrankenverneinenden Ideen überzuordnen haben.

§. 18.

Die klarste Grundlage dieser Lehre geben die Gesetze der Unendlichkeit und der Stetigkeit der Sinnenwelt (Syst. d. Met. §. 48. und 52.). Das erste bestimmt mit der Unbegrenzbarkeit des Raumes, der Anfangslosigkeit und Endlosigkeit der Zeit, daß in der Sinnenwelt kein vollendetes Ganzes durch Zusammensetzung möglich sey, sondern ins Unendliche von Theil zu Theil immer größere Zusammensetzungen möglich bleiben. In gleicher Weise bestimmt das andere, daß auch kein vollendetes Ganzes durch Theilung möglich sey, indem jeder Theil im stetigen Raum und der stetigen Zeit nach Zahl und Grad ins Unendliche weiter aus einer Vielheit von Theilen besteht.

Ferner das Gesetz der Stetigkeit giebt uns die Ansicht von der Sinnenwelt, daß, wenn jemand die ganze Wirklichkeit in ihr für einen Augenblick kennte und den ganzen Inbegriff der nothwendigen Gesetze einsähe, er von diesem Augenblick aus jede Vergangenheit und jede Zukunft ins Unendliche zu berechnen im Stande wäre. Wenn z. B. die Gesetze der Bewegung bekannt sind und für einen Augenblick die gegenseitige Stellung

und Bewegung für Erde, Mond und Sonne gegeben ist, so berechnen wir daraus, für jede beliebige Vergangenheit so gut als für jede beliebige Zukunft, Stand und Bewegung dieser Weltkörper (abgesehen von äußeren störenden Einwirkungen, die aber für das Ganze der Sinnenwelt wegfallen). Damit sind denn die vier bekannten Gesetze gegeben: in der Sinnenwelt ist keine Lücke, denn die Zeitreihe und die Ausdehnung des Raumes sind stetig; kein Sprung, denn jede Veränderung erfolgt stetig; kein Zufall, denn der Ablauf aller Begebenheiten erfolgt stetig; und kein blindes Schicksal, sondern nur gesetzliches Schicksal, denn dieser Ablauf ist stets nach nothwendigen Gesetzen bestimmt.

Diese Vorstellungsart von der Sinnenwelt ist die wissenschaftlich unverbrüchliche. Der Idee des Absoluten gegenüber sagt sie: in der Sinnenwelt ist weder der Zusammensetzung nach ein vollendetes Ganzes, noch der Theilung nach ein einfaches Wesen möglich; in der Sinnenwelt ist weder ein selbstständiges Wesen noch ein freyes Wesen; endlich die wissenschaftliche Erkenntniß der Sinnenwelt ist atheistisch, alles erfolgt in ihr nach nothwendigen Gesetzen und nicht durch einen freyen Welturheber.

Unter Selbstständigkeit verstehen wir nämlich die Unabhängigkeit eines Wesens seinem Daseyn nach; unter Freyheit die Unabhängigkeit desselben seiner Wirksamkeit nach. Diese beyden Unabhängigkeiten können aber im Verlauf der Begebenheiten der Sinnenwelt nicht vorkommen, weil jedes Wesen seinen Zuständen nach in der Wechselwirkung mit anderen Wesen von den Zuständen dieser und in dem Ablauf seiner Wirksam-

keit von seinem Schicksal unter nothwendigen Gesetzen abhängig bleibt.

Endlich, wiewohl wir in der Naturerkenntniß von untergeordneten Naturgesetzen in der Abstraction zu höheren emporsteigen können, so kommen wir doch nie über diese Gesetze hinaus, sondern sie bleiben die alleinigen Erklärungsgründe für den Wechsel der Naturerscheinungen.

Bey der ganzen Reihenfolge dieser Behauptungen müssen wir aber wohl in Acht behalten, von welchem Standpunkte aus sie gelten. Sie geben Gesetze für die wissenschaftliche Erkenntniß des Menschen und gelten in dieser unverbrüchlich. Aber die wissenschaftliche Erkenntniß ist nicht das Ganze unsrer Ueberzeugungen, sondern über sie erheben sich die Ideen der Vollendung. Urtheilen wir nun vom Standpunkt der letztern aus, so finden wir, daß viele der vorigen Behauptungen nur eine bedingte Bedeutung haben und für unsre Zwecke beschränkt werden müssen.

Dies trifft vorzüglich die Lehren vom Zufall und vom Schicksal und die Lehre vom Schicksal der Idee der Gottheit gegenüber.

Urtheile ich nur über den Verlauf der Begebenheiten in der Natur, so giebt es nur verständliche, erklärliche Nothwendigkeit der Begebenheiten, keinen Zufall, kein blindes Schicksal. Führen mich aber die Ideen der Vollendung zum Ueberblick des Weltganzen, so zeigt sich die Vollendung desselben in der Sinnenwelt unmöglich, vorzüglich darin, daß es weder für Theile noch für das Ganze einen absoluten Anfang giebt, und so kommt es denn, daß wir rücksichtlich dieses Ganzen doch neben der verständlichen Noth-

wendigkeit der Gesetze eine blinde Nothwendigkeit des Daseyns und die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung zugeben müssen (Syst. d. Met. §. 55. und 56. Krit. d. Vern. §. 116.).

Wir sagten, wenn für irgend einen Augenblick der Gegenwart der ganze Gehalt der Thatsachen über das Daseyn der Dinge gegeben wäre, so ließe sich nach den Naturgesetzen jede Vergangenheit und jede Zukunft in der Sinnenwelt berechnen. Aber eben dieses Geben der Thatsachen macht einen absoluten Anfang in unsrer Erkenntniß, der Augenblick, für den es gilt, mag ein früher oder später seyn. Unmittelbar kann keine Thatsache, kein Daseyn eines einzelnen Dinges, auch kein räumliches und zeitliches Verhältniß mehrerer Einzelwesen erklärt und durch Erklärung eingesehen werden, sondern nur aus den gegebenen Thatsachen läßt sich der Verlauf der Begebenheiten mittelbar erklären. Dies ist uns für die Lehre von der Ahndung und somit für die Lehre von der Vorsehung sehr wichtig. Die ganze, unter den Gesetzen der Specification sich ergebende Ordnung in der Welt der Gestalten, deren einzelne Erscheinungen wir als schön und erhaben ansprechen, oder auch für uns zweckmäßig finden, ist nicht aus den Naturgesetzen erklärlich, sondern sie wird nur durch das unmittelbare, für uns zufällige Zusammentreffen der Thatsachen in der mathematischen Zusammensetzung bestimmt. Dies ist der Grund, durch welchen die ästhetische Naturbeurtheilung neben der wissenschaftlichen Platz findet.

§. 19.

Die zweyte Erörterung forderten wir für die Lehre vom negativen Ursprung der Ideen.

Die religiöse Ueberzeugung soll eine befriedigende und in sich befriedigte Weltansicht darstellen, welche uns ruhig über allen Unbestand des Glückes und über den Tod hinaus weist. Dafür aber bietet sie keine höhere Wissenschaft an, wie man etwa des Glückes sicher theilhaft werden, oder sich vom Leben nach dem Tode überzeugen könne, sondern ihr Gedanke ist der des sittlichen Selbstvertrauens, die Thatsache der Bedeutsamkeit alles Lebens in sittlichen Ideen, wodurch der Glaube den Menschen sich in sich stärker fühlen läßt als alle Macht des Unglücks, um deswillen der Glaube das ewige Leben nicht zeitlich abmessen mag. Eben das in Raum und Zeit Unveränderliche ist der ewigen Wahrheit nach das Nichtige; alles Edlere und Lebendige, welches des Menschen Blick erreichen kann, eilt in der Zeit vorüber; das Heilige aber und Göttliche kann in Raum und Zeit gar nicht zur Erscheinung kommen.

So lebt, wie wir es oben schon ausführten, der Glaube an die ewige Wahrheit in der reinen Liebe, im sittlichen Selbstvertrauen. Nur um die Aussprüche desselben vor der Verwechselung mit falschen wissenschaftlichen Anforderungen zu schützen, bedürfen wir der bisher gegebenen Betrachtungen über die nur endliche Bedeutung des Wissens, denn der Ausspruch des Glaubens durch die Ideen des Vollendeten enthält nur eine Hindeutung des wissentlich erkannten Endlichen auf die ewige Wahrheit, indem wir in den Ideen des Vollendeten nur die subjectiven Schranken unsrer sinn-

lichen Erkenntniß in Rücksicht auf das Seyn der Dinge selbst für unbedeutend erklären; in dem Sinnlicherkannten aber, befreyt von diesen Schranken, das wahrhaft Seyende voraussetzen.

Demgemäß hat für die Einheit unsrer Ueberzeugungen die von dem verständigen Bewußtseyn des Menschen ausgebildete Erkenntniß nothwendig die Grundgestalt, daß wir die endliche Erkenntnißweise als Erscheinung des Seyn an sich deuten (Syst. d. Met. §. 92. 93. Krit. d. Vern. §. 131.). Die Sinnenwelt unter den Naturgesetzen ist nur Erscheinung, das heißt die Erkenntniß derselben hat nur die endliche Wahrheit einer bedingten menschlichen Vorstellungsweise. Aber wir glauben, daß dieser Erscheinung der Dinge wahres Wesen zu Grunde liege, und deuten in der Ahndung die Sinnenwelt als eine Erscheinung des ewig wahren Wesens der Dinge an sich.

Wir müssen aber hier den Glauben selbst, so wie er dem Wissen zu Grunde liegt, von dem Ausspruch des Glaubens, wie er den Aussprüchen des Wissens entgegengesetzt wird, unterscheiden.

Kraft des Vertrauens der Vernunft, in ihren Erkenntnissen die Wahrheit zu besitzen, ist der Glaube die erste affirmative Grundüberzeugung unsers Geistes, mit und in welcher das Wissen erst seine Bedeutung erhält, und so erkennt denn auch der Glaube in allen Erscheinungen ewige Wahrheit des erscheinenden Wesens an. Aber soll diese ewige Wahrheit ausgesprochen werden, so bedürfen wir dazu erst der negativen, schrankenverneinenden Ideen, welche an der Erscheinung alle stetigen und unvollendbaren

Formen für ungültig erklären. So spricht sich die affirmative Anerkennung der ewigen Wahrheit in den nur dem Gefühl gehörenden ästhetischen Urtheilen aus; wollen wir aber die Grundgedanken der ewigen Wahrheit aussprechen, so können wir dies nur vermittelst jener logischen Ideen von doppelt verneinender Bedeutung, welche in den allgemeinsten Ausdrücken die Unbedeutsamkeit des Stetigen und Unvollendbaren an der Erscheinung geltend machen.

Nach den allgemeinsten Naturbegriffen stehen daher diese logischen Ideen den Schranken der Naturerkenntniß entgegen (Syst. d. Metaph. §. 38. bis 42.).

Der Beschaffenheit nach tritt dem Beschränkten die Idee der unbeschränkten Realität, des Absoluten entgegen.

Die Größe nach tritt dem Unvollendbaren die Idee der vollendeten Einheit des Weltalls und des einfachen Wesens entgegen, aber sie ist nur durch Allheit denkbar, der Anschauung der Dinge aber nur durch Aufhebung der Unvollendbarkeit entgegen zu setzen (Syst. d. Metaph. §. 91.).

Dem Verhältniß nach steht der unvollendbaren Abhängigkeit die Idee der Unabhängigkeit in Freyheit und Selbstständigkeit entgegen.

Der Modalität nach setzen wir der Endlichkeit alles Daseyns in Raum und Zeit das ewige Seyn als Seyn unabhängig vom Vorgestelltwerden entgegen.

Darin ist klar, daß wir mit dem Absoluten, Vollendeten, Freyen und Ewigen die höchste Bejahung in unsrer Erkenntniß beabsichtigen, diese aber an der wirklich gegebenen Erkenntniß immer nur durch die

doppelte Verneinung, in der Verneinung der Schranken geltend machen können. Wir wenden dann diese Ideen in der idealen Weltansicht weiter an durch die Ideen von Seele, Welt und Gottheit. Daß nun hierbey die Idee des Weltganzen nur durch eine absolute Bestimmung auf die Sinnenwelt bezogen werde, ist so eben schon gesagt, daß aber auch für Seele und Gottheit der Ausspruch der Idee in gleicher Weise gebildet werde, wird das Folgende ergeben.

§. 20.

Der Zweck unsrer ganzen idealen Weltansicht liegt nämlich in dem Dritten, welches uns zu erörtern aufgegeben war, in der Selbstständigkeit der Geisteswelt. Wir halten die alte Platonische Lehre fest, daß die Körperwelt, gleichsam wie das Bild im Spiegel, oder wie der Schatten, nur dem Menschen ein Bild von den äußern Verhältnissen der Dinge gewähre, daß höhere und reinere Geister, als Menschenseelen sind, nicht tastend, nicht durch Gestalt, Farbe und Ton einander erkennen, sondern von Geist zu Geist jeder den andern in seiner Tugend und Willenskraft. Demgemäß verehren wir Gott nur im Geiste als den lebendigen Gott. Um diesen Gedanken klar auszuführen, gehen wir auf das aufgestellte Princip des transcendentalen Idealismus zurück: wir tilgen durch die Ideen des Absoluten alles Unvollendbare und Stetige aus unsern Vorstellungen von den Dingen, und halten für die ewige Wahrheit dasjenige fest, was dann noch stehen bleibt.

Diese Ausführung beschäftigt sich aber mit den

metaphysischen Wahrheiten, welche bis jetzt noch am schwersten gemeinverständlich zu behandeln sind (Syst. d. Metaph. §. 59. 77. bis 87. und §. 96.). Es kommt nämlich hier auf die schwierige Nebenordnung der verschiedenen metaphysischen Kriterien an, die sich im gemeinen Urtheil vielfach einander zu widersprechen scheinen und die Grundgedanken zu den verschiedenen, neben einander bestehenden Weltansichten geben. Wir suchen zunächst eine allgemeine Uebersicht.

Die einzige, vollständig wissenschaftliche Weltansicht ist die körperliche von ganz mathematischer Entwicklung. Die unveränderlichen Massen der Körper sind die Wesen, deren Zustände in Bewegung bestehen, deren Eigenschaften bewegende Kräfte sind, und welche in äußeren Gegenwirkungen dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung folgen. Dies ist die Welt unter den Gesetzen der Bewegung, welche aber nur wissenschaftlich genau gefaßt wird, denn im gemeinen Leben urtheilen wir ganz anders, da sind uns Gestalten die Dinge; Thiere, Pflanzen, Berge, Ströme, Gestirne setzen wir als die Gegenstände voraus und legen ihnen Farbe, Schall und das Aehnliche als Beschaffenheiten bey. Ferner in einer wieder andern Vorstellungsweise liegt die Voraussetzung zu Grunde: die Person, nämlich der vernünftige Geist, ist das Wesen, die Welt ist eine Geisteswelt. Aber diese Ansicht bildet sich von den körperlichen Vorstellungen begleitet selbst noch in sehr verschiedenartigen Abstufungen aus. Wir haben erstlich eine unvollständig wissenschaftliche Ansicht vom Geistesleben und dann eine ideale. Diese wissenschaftliche Ansicht trennt sich aber nochmals in drey Bruchstücke. Jeder

Menschengeist findet erstens psychologisch nur innerlich Sich selbst, das Ich als Wesen. Diesem legt er Erkennen, Lustfühlen, Lieben und willkührlich Handeln als seine Zustände bey, giebt ihm Erkenntnißvermögen, Gemüth und Thatkraft zu seinen Eigenschaften und findet im Streben und Handeln nach Zwecken seine eigenthümliche Wirksamkeit.

Diese Wirksamkeit aber setzt sich nur ins Spiel nach den Bedingungen, unter denen der Menschengeist sich mit der Körperwelt in Verbindung findet. Der menschliche Leib ist das erste Werkzeug seiner Einwirkung in die Körperwelt und seiner sinnlichen Abhängigkeit von derselben; vermittelst desselben greift er dann nach Zwecken ordnend in der äußern Natur weiter um sich. So bildet sich die pragmatische Weltansicht, in welcher die Person den Zweck ansetzt, alles andere als Sache nur als Mittel zum Zweck geschätzt wird.

Vermöge dieser körperlichen Bedingungen der Anregung unsers Geisteslebens und vermöge dieser Einwirkungen des Menschengeistes in die Körperwelt findet endlich ein Menschengeist den andern, es entsteht die politische Weltansicht der Geistesgemeinschaft in der Gedankenmittheilung durch Sprache, im Zusammenwirken des bürgerlichen Lebens, im Staate.

Ueber alle diese wissenschaftlichen Ansichten erhebt sich nun die Idee. Diese giebt erstlich in der ethischen Weltansicht der Person den absoluten Werth der persönlichen Würde, und unterwirft dadurch die psychische Ansicht den Geboten der Pflicht und Tugend, die politische den Geboten der Gerechtigkeit. Aber damit ist nur das Menschenleben ideal ge-

deutet, nicht die Welt. Zweytens bildet sich daher noch über der ethischen die religiöse Weltansicht, in welcher die Welt unter den Ideen des absoluten Zweckes, des ewigen Gutes gedacht wird in den Glaubensideen und die Unterordnung der Dinge unter diese in ästhetischen Ideen.

So haben wir dann in den Beurtheilungen des gemeinen Lebens immer hylologische, morphologische, psychologische, pragmatische, politische, ethische und religiöse Beurtheilungsgründe in vielfacher Verbindung neben einander. Wir sollen lernen, einer jeden davon ihr Recht zuzugestehen und alle nebeneinander anzuerkennen.

Dabey führt uns das aufgestellte Princip. Zuerst liegt der Streit zur Entscheidung vor, ob die Masse der Körper oder der Geist das Wesen sey. In der Wissenschaft der Naturlehre ist die Masse das Unveränderliche und Erste, aber eben diese Vorstellungsweise ist ganz in der Unvollendbarkeit der Größenbegriffe befangen; wollen wir sie nach Ideen frey von dieser Beschränkung denken, so fällt die ins Unendliche theilbare Masse weg und der Gedanke erhebt sich über die Unendlichkeit von Raum und Zeit. Wir sagen uns also, daß diese ganze Vorstellung von den Verhältnissen der Körper gegeneinander nur ein Hülfsmittel der menschlichen Auffassung sey und für das Wesen der Dinge selbst nicht gelte. Damit verwerfen wir nicht das sinnlich erscheinende Wirkliche, sondern wir suchen dasselbe für das Wesen der Dinge selbst nur nach den Ideen vom Absoluten zu bestimmen. So hebt sich dann für diese Ideen der Geist als Wesen hervor. Die geistige Selbsterkenntniß ist zwar in der

Wahrnehmung der Zeitverhältnisse und der andern äußeren Verhältnisse des Lebens an die Größengesetze gebunden, aber das Ich, der Geist selbst, erscheint weder im Raum noch in der Zeit; nur seine Thätigkeiten wird der Geist nach räumlichen und zeitlichen Bestimmungen gewahr, sein Wesen selbst bleibt der Mathematik entzogen. So ist uns die Idee der Selbstständigkeit des Geistes der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. Nur in dem persönlichen Daseyn vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an.

Wir finden hieraus auch, wie sich zwischen diesem Hauptunterschied von Masse und Geist die andern unvollständig wissenschaftlichen Ansichten bilden. Die Welt der Gestalten und sinnlichen Beschaffenheiten hat ihre Bedeutung nur darin, wie sie für die äußeren Verhältnisse des Geisteslebens pragmatisch oder nach Analogie des Geistes selbst ästhetisch beurtheilt wird. Die psychologischen und politischen Vorstellungsweisen werden uns aber Bedürfniß, weil uns die Erscheinung des Geisteslebens doch nur nach Raum und Zeit unter Naturgesetzen gegeben ist.

Für die höhere Entwicklung unsrer Erkenntniß ist die ethische Ansicht, das heißt, die Vorstellungsweise der praktischen Naturlehre die wichtigste und entscheidende, denn sie führt die Idee der Wesenheit, der Selbstständigkeit des Geistes vor unserm Bewußtseyn auf. In der ganzen Verschiedenartigkeit der Vorstellungsweisen, wodurch der denkende Verstand sich der ewigen Wahrheit bewußt werden muß, soll diese ethi-

sche Ansicht die Herrschaft erhalten. Gegen sie soll die wissenschaftliche Ansicht von der Körperwelt ganz zurückgestellt werden; ihr sollen alle pragmatischen Ansichten über die Handlungen der Menschen unterworfen werden, indem sie zu dem Rathe der Klugheit die nothwendigen Bestimmungen der Zwecke hinzugiebt durch die Idee der persönlichen Würde; ihr sollen die politischen Ansichten über das gesellige Zusammenleben der Menschen untergeordnet werden, indem sie über Selbstsucht und leere Ordnungsliebe den Geist der Gerechtigkeit in das Leben einführt; endlich durch ihren Geist der Liebe sollen auch die religiösen Ansichten belebt werden, in welchen wir uns über die geistige Fassung des Menschenlebens zu den Ideen der Geisteswelt erheben.

Mit den allgemeinen logischen Ideen vom Absoluten, Vollendeten, Freyen und Ewigen sprechen sich nämlich die obersten Kriterien unsrer idealen Erkenntniß aus:

1) Im Princip der Beschränkung des Wissens für die Idee: die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung.

2) Im Princip des Glaubens: dieser Erscheinung liegt der Dinge wahres Wesen zu Grunde.

3) Im Princip der Ahndung: die Sinnenwelt ist eine Erscheinung der Dinge an sich.

Unter diesen allgemeinsten Ideen bestimmen dann die Ideen von Seele, Welt und Gottheit unsern Ausspruch des Glaubens genauer, indem wir darin unsre Vorstellungen von Wesen, Ursach und Gemeinschaft absolut denken und somit für die Ideen

von der Selbstständigkeit der Geisteswelt bestimmen (Syst. d. Met. §. 41.).

Dieser Ausspruch der idealen Ueberzeugung enthält also eine Deutung der Erfahrungserkenntniß vom Geistesleben, eine Deutung der Erscheinungen in der Sinnenwelt auf die ewige Wahrheit. Er muß sich daher demgemäß, wie unser Bewußtseyn sich von der Erfahrung aus entwickelt, stufenweis ausbilden. Der Anfang macht sich mit der Verwerfung des körperlichen nach der Idee der Selbstständigkeit des Geistes in der Deutung des erscheinenden Menschenlebens auf ewige Wahrheit. So bildet sich die praktische Naturansicht der Ethik in den Vorstellungen von der Geisteswelt (der intelligibeln Welt) unter den Sittengesetzen, in den Vorstellungen von der Unterordnung der Welt unter Zweckgesetze, im Reiche der Zwecke (Handb. d. prakt. Phil. Bd. 1. §. 36. 37.).

In diesen ethischen Vorstellungsweisen ist aber nur die Naturerkenntniß vom Menschenleben absolut bestimmt; die ethischen Ideen verlieren daher ihre bestimmte Anwendung, wenn man sie schlechthin auf das Weltganze ausdehnen will. Es liegen den Ideen von der sittlichen Weltordnung in ihrer Gesetzlichkeit immer noch unvollendbare Formen der Naturerkenntniß, den pragmatischen und politischen Vorstellungsweisen gemäß, zu Grunde, über welche sich die vollendete Anwendung der Ideen des Absoluten auch noch erheben muß. Dieses geschieht in der allumfassenden gläubigen, religiösen Ansicht der Dinge unter der Idee der Gottheit, nach welcher wir allein die Idee des ewigen Gutes auszusprechen vermögen, für

die Welt der Ahndung, die Welt des Schönen und Erhabenen, deren Wahrheit uns in den religiösen Gefühlstimmungen lebt.

§. 21.

Wir werden mit wissenschaftlicher Sicherheit Meister über alle metaphysischen Beurtheilungen; wir finden uns befreyt von dem alten Wahn, daß eine geheime höhere Einheitslehre durch dialektische Kunst noch einmal zu erfinden sey, deren wir bis jetzt noch nicht theilhaft wären: sobald uns die Wahrheit vollkommen klar geworden ist, daß die analytischen Denkformen nur der Selbstbeobachtung dienen, aber keine unmittelbare Erkenntniß begründen können. Von diesem Standpunkt aus verständigen wir uns leicht über die Bedeutung der in der Geschichte der Philosophie vorkommenden widerstreitenden metaphysischen Philosopheme.

Für uns sind hier am wichtigsten, erstens der Widerstreit zwischen Materialismus, Spiritualismus und Dualismus, zweytens der Widerstreit zwischen Fatalismus und Theismus.

Ein metaphysisches System heißt Materialismus, wenn es die Voraussetzung macht, daß das ganze Wesen der Dinge durch die Massen der Körperwelt bestehe; ein metaphysisches System heißt hingegen Spiritualismus, wenn es die Voraussetzung macht, daß es keine anderen Wesen als Geister gebe, endlich ein anderes System heißt Dualismus, in welchem sowohl Körper als Geister und beide in Gegenwirkung mit einander in der Welt vorausgesetzt werden. Jedes von diesen Systemen ist einseitig und

zwar durch den gemeinschaftlichen Fehler, daß man die ganze menschliche Erkenntniß meint in ein metaphysisches System verbinden zu müssen, was doch nach der Lehre vom transcendentalen Idealismus und besonders nach der vom negativen Ursprung der Ideen unmöglich ist. Bey der richtigen Sonderung unsrer verschiedenen Weltansichten oder Vorstellungsweisen sehen wir leicht, daß die Ansicht der mathematischen Physik, die hylologische der Welt der Bewegung, für sich materialistisch aber auch nur von endlicher Bedeutung sey, daß dagegen die ideale Ansicht der ewigen Wahrheit vollkommen spiritualistisch bleibe. Endlich die verbundenen psychologischen, pragmatischen und politischen Vorstellungsarten, der Naturerkenntniß vom erscheinenden Geistesleben, enthalten den Dualismus, in welchem die Körper als Sachen, das heißt als Mittel für die Zwecke der Menschen als der Personen genommen werden, und so eine Vorstellung von der Gegenwirkung zwischen Körper und Geist beybehalten wird, welche aber immer wissenschaftlich unvollständig bleiben muß und auf keine Erklärungen Ansprüche machen darf.

Theismus und Fatalismus stehen einander so gegenüber, daß der Theismus den Glauben an die lebendige Gottheit als die eine erste Ursach aller Dinge zu seinem Grundgedanken hat, der Fatalismus hingegen die Welt nur unter den Gesetzen der todten Nothwendigkeit des Schicksals findet. Der Widerstreit des Fatalismus gegen den Theismus hat zwey Hauptgedanken. Der eine ist teleologisch; der Fatalismus leugnet die lebendige Vorsehung und die Idee der besten Welt, indem er die Idee von Zwecken der Welt gegen die

Nothwendigkeit der Naturgesetze verwirft. Der andere Widerstreit ist speculativ; der Fatalismus leugnet die Idee des höchsten Wesens, indem er nur die blinde Nothwendigkeit des Schicksals die Welt ordnen sieht. Consequent gedacht, führen alle materialistischen Philosopheme auf den Fatalismus, der einseitiger Naturalismus und zugleich Atheismus ist.

Uns ist leicht klar, durch welche einseitige Richtung des Urtheils der denkende Verstand auf den Fatalismus geführt wird. Der Theismus gehört dem Glauben und den Ideen; wer hingegen die wissenschaftliche Erkenntniß des Menschen für das Ganze der menschlichen Erkenntniß nimmt, der wird consequent auf die fatalistische Voraussetzung geführt werden. Denn es ist die modalische Beschränktheit der menschlichen Vernunft, daß wir uns der nothwendigen Bestimmungen unsrer sinnlich erregten Erkenntniß nur in leeren, abstracten, allgemeinen Formen nur als Gesetze in Regeln bewußt werden können und das Bewußtseyn der sinnlichen Erkenntniß des Wirklichen nur in theilweisen und unvollendbaren Anschauungen erhalten. Wer also für die Begründung der religiösen Ueberzeugungen der wissenschaftlichen Hülfsmittel der Begriffserklärungen und der Beweise anzuwenden sucht, den wird die Consequenz immer dahin drängen, die gesetzliche Nothwendigkeit des Naturalismus zum höchsten Princip zu machen, sein Gott oder seine Götter unterliegen dem wesenlosen Schicksal, oder werden noch consequenter ganz abgeleugnet, weil unter den Gesetzen seines Schicksals die Natur sich selbst genug ist. Auf ähnliche Weise wird derjenige, der nach der Weise der anschaulichen Begründung des Wirklichen

die religiösen Ideen fassen will, nur auf die Voraussetzung einer blinden Nothwendigkeit zurückgedrängt werden. Zugleich hat dieser Naturalismus eigentlich nur in der Körperwelt seinen festen Wiederhalt; er wird consequent die Bedeutung aller Zweckgesetze für die Welt ableugnen. Ja selbst, wenn wir von der psychisch-politischen Weltansicht ausgehen und so die sittliche Weltordnung als das Gesetz eines Reiches der Zwecke denken, kann consequent auch hier nur der sogenannte intelligible Fatalismus erhalten werden. Die heilige Nothwendigkeit der Vorsehung bliebe auch nur ein wesenloses Gesetz; die Form des Naturgesetzes kann auch hier nicht zur Idee des lebendigen Gottes erhoben werden.

So wird also leicht deutlich, daß, wenn die positive Religionslehre ihren Glauben nur auf Tradition gründet, die Philosophen mit einseitigem Naturalismus, das heißt mit atheistischem Fatalismus, gegen sie für den klaren Gedanken recht behalten müssen, wie die Religionsgeschichte es so oft ausweist. Nur die philosophische Rechtfertigung der Glaubensideen kann hier den Frieden stiften und der Wahrheit den Sieg bereiten.

Drittes Kapitel.

Die Lehren vom Zweck der Welt.

§. 22.

Die Bedeutung der idealen Ausbildung unsrer Erkenntniß haben wir gefunden in der Erhebung der

Gedanken zu den Ansichten von der selbstständigen Geisteswelt. Nun erkennen wir die Geisteswelt nur vermittelst der Willensgemeinschaft der Menschen und die eigenthümlichen Gesetze für diese sind die Zweckgesetze. Die Ideen des Absoluten werden daher dem Wirklichen verbunden durch den sittlichen Schematismus (Syst. d. Met. §. 43. 3. §. 91. 3.), welcher sie durch unsre Vorstellungen von Zweck und Zweckmäßigkeit belebt.

Zweckgesetzgebung ist aber eigentlich Werthgesetzgebung, denn wir nennen ein Ding Zweck, wiefern die Vorstellung seines Werthes auf unsre willkührlichen Handlungen leitend wirkt. Dafür haben wir die Lehren der Kritik der Vernunft Band 3. §. 188. mit denen des Systems der Metaphysik §. 85. zu verbinden. Nach den Stufen der Ausbildung unsrer Triebe in Neigung, Liebe und Achtung zeigen sich drey Ideale der Werthgesetzgebung aus der Neigung das der Glückseligkeit, aus der Liebe das der Vollkommenheit in der Ausbildung des Geistes, aus dem sittlichen Trieb der Achtung das der Sittlichkeit.

Das Ideal der Glückseligkeit ist aber für sich nur ein täuschendes. Der Werth, den die Neigung ertheilt, ist nur ein Werth dessen, was dient, um die Bedürfnisse eines bedürftigen Wesens zu befriedigen. Es wird hier nur das passive meines Lebenszustandes beurtheilt; es wird dem, was mir Vergnügen macht, nur ein mittelbarer Werth für mich gegeben und kein unmittelbar für sich geltender. Den wahren Werth finden wir nur in dem thätigen Leben selbst, so daß es der höchste Gewinn wäre, aller Glückseligkeit über-

hoben zu seyn; nicht in der Befriedigung von Bedürfnissen, sondern in einem freyen bedürfnißlosen, seligen Leben zu leben. Das Ideal der Glückseligkeit giebt also nicht einmal eine selbstständige Werthgesetzgebung für mich und kann daher für die Idee vom Zwecke der Welt gar nicht angewendet werden.

Hingegen das Ideal der Sittlichkeit giebt uns unmittelbar die Idee einer nothwendigen Werthgesetzgebung in der Heiligkeit der Pflichtgebote unter der Idee der persönlichen Würde und der Gerechtigkeit. Die Sittlichkeit schreibt indessen zunächst ihre Pflichten dem Willen des Menschen, dem geselligen Menschenleben vor, und zwar nur nach absoluten Bestimmungen. Es ist in der Idee der Gerechtigkeit kein positiver Zweck angegeben, den wir im Leben verfolgen könnten; wir können die persönliche Würde nicht hervorbringen, sondern nur, wir sollen sie achten, wo sie uns im Leben erscheint. Das Ideal der Sittlichkeit enthält also für das Leben der Menschen keine positive Werthgesetzgebung, sondern nur eine beschränkende, eine eingrenzende. Aber dabey bestimmt doch die Nothwendigkeit der sittlichen Zweckgesetzgebung den absoluten Zweck der Welt. Obgleich diese Gesetze sich unserm Bewußtseyn zunächst nur als solche ankündigen, die der Wille sich selbst giebt, so enthält jeder nothwendige Gedanke doch eine Weltbestimmung. Die reinen Grundgedanken der sittlichen Gesetzgebung sind gesetzgebend für die Welt und müssen die Welt als das Reich der Zwecke erkennen lassen. Da aber der Grundgedanke der persönlichen Würde oder der Selbstständigkeit des Geistes hier nur eine absolute Glaubensidee ist, so wird sie für den Zweck der Welt nur

ein Princip der Ahndung, der ästhetischen Anerkennung des Schönen und Erhabenen, läßt aber keine wissenschaftliche Entwicklung zu.

Endlich das Ideal des reflectirenden Triebes, das Ideal der menschlichen Vollkommenheit oder der harmonischen Ausbildung unsres ganzen Geisteslebens ist das wahre Ideal der positiven, erfahrungsmäßig ausführbaren Werthgesetzgebung. Hier werden die Anforderungen der Glückseligkeit anerkannt, jedoch nur untergeordnet als Sachen des sinnlichen Bedürfnisses. Darüber gilt eigentlich der Werth, den die reine Liebe ansetzt, und jeder gesunden Erscheinung des Geistes nach Erkenntniß, Lust und Willenskraft im Wahren, Guten und Schönen zuerkennt. Zuhöchst aber unterwirft die reine Liebe in der Reinheit des Herzens sich selbst den nothwendigen Geboten der Sittlichkeit.

Das Ideal der Vollkommenheit giebt uns die einzige wissenschaftlich ausführbare Werthgesetzgebung, diese aber nur in einer subjectiven Teleologie für das Menschenleben und nicht in einer objectiven Teleologie für die Welt.

So ist dann einzig durch die Nothwendigkeit der Pflichtgebote in unsrer Vernunft die Idee des Weltzweckes, die Herrschaft der Ideen des Guten gegründet, aber nur für eine ästhetische Weltansicht.

§. 23.

Dieser Entscheidung gemäß haben wir hier zunächst einseitige Beurtheilungen zurückzuweisen und zu berichtigen. Es findet sich hier nämlich ein Streit des Naturalismus mit der Teleologie, den wir zu schlichten haben.

Durch die Verwechselung pragmatischer Beurtheilungen des Menschenlebens mit allgemeinen physikalischen haben die Alten auch Zweckbegriffe zur Erklärung der Naturerscheinungen angewendet, sie haben das System der wirkenden Ursachen mit dem der Endursachen in einer Wissenschaft verbunden. Dagegen gilt uns die Baconische Warnung: alle wissenschaftlichen Erklärungen, in denen wir die Außenwelt den Naturgesetzen unterordnen, gehören zum System der wirkenden Ursachen; Zweckbegriffe gewähren hier gar keine Erklärung.

Aber mit dieser Lehre dürfen wir nicht etwa die Behauptung verbinden, daß Naturalismus und Teleologie sich einander widersprechen. Im Gegentheil, teleologische Ansichten können immer dem ganzen Naturalismus übergeordnet gedacht werden. Teleologische Ansichten entspringen aus der innern Erkenntniß des Geistes und können uns immer nur in Analogie mit der pragmatischen Beurtheilung menschlicher Thätigkeiten vorkommen. Hier liegt das Verhältniß klar vor. Jede Maschine muß für die Bewirkung ihrer Erfolge naturalistisch erklärt werden nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen. Der menschliche Wille weiß sich aber dieser Naturgesetze zu bedienen, indem er die Theile der Maschine unter ihren Bedingungen ordnet, so daß der natürliche Erfolg zugleich seinen Zwecken entspricht. So steht es auch für die Welt. Setze ich voraus, daß ein höherer Wille die Dinge unter den Naturgesetzen geordnet habe, um die natürlichen Erfolge in der Welt zu erzwecken, so enthält diese Voraussetzung keinen Widerspruch. Wir sagen aber dazu, daß diese Voraussetzung uns Men-

schen nicht als eine wissenschaftliche, sondern nur nach den Ideen der ewigen Wahrheit gelte da, wo wir das Wesen der Dinge der Gottheit, als dem Welturheber, untergeordnet denken und hierbey gleichsam die schaffende Kraft als heilige Allmacht voraussetzen. Dies erörtern wir genauer:

1) Wollen wir den Zweck für die Welt aussprechen, so geht unser Gedanke auf die Idee vom ewig wahren Wesen der Dinge, der Ausspruch für die Ideen des ewigen Gutes darf nicht unter wissenschaftlicher Form gesucht werden.

Es läßt sich nicht beweisen, daß in der Natur Zwecke gelten, denn der Begriff vom Zweck ist ein geistiger, nur dem menschlichen Willen gehörender. Wir bringen den Glauben an die Zweckmäßigkeit der Natur zur Natur hinzu und lernen ihn nicht von ihr. Aber wir bringen ihn mit Nothwendigkeit hinzu, sobald sich unsre Geisteserkenntniß zur Weltansicht erweitert. So entspringen unsre Ideen vom Zweck der Welt aus dem Glauben an die weltbeherrschende ewige Güte und entwickeln sich in den Ahndungen des ästhetischen Gefühls zur Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit in der Natur.

2) Das Reich der Zwecke ist die Welt der menschlichen Willensgemeinschaft. Da liegt der Ursprung aller unsrer Begriffe von Werth und Zweck. In dieser Welt werden der verständigen Kraft der Selbstausbildung unsers Lebens die Endzwecke des allein an sich guten, die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit aufgegeben. In deren Dienst soll die verständige Selbstbeherrschung das Menschenleben allmäh-

lich entwickeln und fortbilden, deren Dienst soll sie alle Vermittelungen unterwerfen.

Fragen wir also auf eine wissenschaftliche Weise, nach bestimmten Begriffen, was uns zu thun sey, so wird uns die Klugheit entweder Regeln der Vermittlung oder der Entwicklung des Lebens im Dienst der Ideen der Weisheit nennen. Diese Ideen der Weisheit aber werden für sich nur als die Ideen der Geistesschönheit festgehalten werden können. Das heißt: jede wissenschaftliche Lehre vom Werth und Zweck betrifft nur die dem Menschen in seinem Zeitleben aufgegebenen Zwecke, deren Erkenntniß aber unter einer höchsten, nur im Gefühl faßbaren ästhetischen Idee der Geistesschönheit steht, und in dieser eigentlich das Princip unsrer sittlichen Weltansicht ausspricht.

3) Demgemäß stellen sich noch bestimmtere Gründe gegen eine Wissenschaft vom Zwecke der Welt heraus.

Sollten wir den Zweck der Welt verstehen, so müßte uns eine Uebersicht des Weltalls gewährt seyn, aber diese ist uns unmöglich bey der Unvollendbarkeit aller unsrer Erkenntniß des Wirklichen.

Ferner: wir fassen das Seyn der Dinge im Werden; nur werdende Zwecke können wir wissenschaftlich begreifen und zwar unter den genannten zwey Formen der Vermittelung und der Veredlung.

Aber keine von diesen behält für das Weltganze, keine für das wahre Wesen der Dinge Bedeutung. Hier müßten wir auch mit den Zweckbegriffen auf das unveränderliche Seyn im Wesen der Dinge zurückkommen, dann aber würde Seyn und Gutseyn Eins und dasselbe, nach einer Vorstellungsweise, die uns

wissenschaftlich gar keine Bedeutung gewinnt, welche aber allerdings der Grundgedanke in jeder Anerkennung des Schönen ist.

4) Jeder Versuch zu einer theoretischen Naturzwecklehre muß also einen innern Widerspruch enthalten. Es wird dabey immer die ethische Ansicht mit der religiösen, der Zweck des Menschen mit dem Zweck der Welt verwechselt.

Die dafür gewöhnlich vorkommenden Versuche können wir auf drey zurückführen: a) die teleologische Organologie, welche das Bestehen und die Entstehung des Pflanzen- und Thierlebens aus Zweckgesetzen erklären will; b) die theoretische Physikotheologie, welche die Künstlichkeit des Weltbaumeisters bewundert, und c) die teleologische Weltgeschichte, welche die zeitliche Entwicklung des Menschengeschlechtes aus Zweckgesetzen der Natur erklärt.

Die teleologische Organologie ist in unmittelbarem Widerspruch mit der Baconischen Regel; Pflanzen und Thiere sind so gut körperliche Gebilde als die andern mechanischen oder anorganischen Gestaltungen; auch diese Processe müßten im System der wirkenden Ursachen erklärt werden (Syst. d. Met. §. 75. u. §. 85. Kr. d. Vern. B. 3. §. 217.). Kant versuchte zwar demungeachtet seiner Lehre von der Technik der Natur dadurch den wissenschaftlichen Wiederhalt zu geben, daß er zeigte, man könne sich das Vorkommen von Pflanzen und Thieren nur nach teleologischen Gesetzen als möglich denken. Aber das Scheinbare dieser seiner Nachweisung liegt nur in einer Verwechselung der

Begriffe von Wirkung und Gegenwirkung mit den teleologischen von Mittel und Zweck.

Die beyden andern Versuche, der physikotheologische und der der teleologischen Weltgeschichte wenden denselben Grundgedanken, in der Verwechselung der menschlichen Zwecke mit Naturzwecken, nur auf verschiedene Gegenstände, die äußere Natur überhaupt und die Menschengeschichte an. Diese Betrachtungsweisen müssen wir aber hier genauer beurtheilen. Einerseits ist es uns sehr wichtig, festzustellen, daß diese Aufgaben als wissenschaftliche durchaus nicht zugelassen werden dürfen, und doch müssen wir uns auch andrerseits verständigen über das gemeinfaßliche und leicht ansprechende der hierher gehörenden Betrachtungen. Unsre Begriffe fassen keinen Naturzweck, keinen Zweck Gottes; lassen wir uns nicht durch Dichtung und Traum irre führen, so wird leicht klar, daß weder unsre äußere Naturbeobachtung, noch die Geschichte der Menschen uns ein sich nach begreiflichen Naturzwecken entwickelndes Ganzes zeige. Wir können nur, indem wir uns von unsern menschlichen Interessen der Vermittlung oder Veredlung leiten lassen, einige gefällige Gruppen, die sich zufällig anbieten, herausheben, aber das Gelingen in ihnen wird bald gestört, und daneben findet sich ebensoviel mißfälliges. Allein eine solche strengwissenschaftliche Naturzwecklehre meint auch im Grunde keiner der Physikotheologen und kein Schilderer der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes. Wer die Aufgabe so streng aussprach, vergriff sich nur in der dialektischen Darstellung, denn eigentlich geht ein Jeder nur von *ganz subjectiven Voraussetzungen der reflectirenden*

Urtheilskraft aus, denen gemäß er sich eine gleichsam dichterische Gruppirung der ihm gefälligen Ereignisse erlaubt, mit Uebersehung der übrigen, — in einer Weise, welche einer wissenschaftlichen Erkenntniß nie angemessen seyn kann.

Es handelt sich nämlich hier darum, unsre Ideen von der Geisteswelt mit der Beobachtung des wirklichen in Verbindung zu setzen. Hier fängt die Betrachtung mit jenen pragmatischen Vorstellungsweisen an, in denen wir nur die eignen Zwecke des Menschen verfolgen. Aber nach den Analogien dieser Auffassung bilden wir das Urtheil stufenweis zum freyen ästhetischen fort, in welchem die Naturschönheit ohne regelnden Begriff gefaßt wird.

Hier sind es nun die Uebergänge von der pragmatischen Auffassung zur ästhetischen, in welchen sich diese unbestimmten subjectiven Voraussetzungen der reflectirenden Urtheilskraft und mit ihnen der wahre Gehalt jener physikotheologischen Betrachtungen zeigen.

Zwey Hauptinteressen hat diese Art der Betrachtung. Erstens stellt sie sich dem dürren materialistischen Urtheil entgegen, welches, weil es die nothwendigen Gesetze der Raum- und Zeitbestimmungen einsieht, nun meint, die Welt aus diesen erklären zu können. Dagegen erwiedert unsre Betrachtung gemeinfaßlich und ansprechend: und keines Tones, keiner Farbe geistige Bedeutung vermagst du zu deuten; keines Grashalms Bildung verstehst du, wieviel weniger den ganzen geistigen Anklang der Leben bewegten Natur.

Das zweyte ist der unmittelbare Uebergang unsrer pragmatischen Beurtheilungen zu den ästhetischen. Un-

vermeidlich lassen wir die Natur sich unsrer Zwecke annehmen.

In Wind und Wetter, in Quellen und Strömen, in Flur und Wald bietet die hülfreiche Natur in unendlichem Reichthum ihre Mittel unsern Zwecken dar. In unendlicher Mannichfaltigkeit bietet der bewunderns-würdige Bau unsers Körpers sich dem Menschen zur Ausbildung unsrer Kunstfertigkeiten an. Zeigte uns die Natur nicht ihre Schätze, damit wir sie brauchen lernen? Gab sie uns diesen Körper nicht, damit wir durch ihn wirken? Nicht eben so dem Vogel die Flügel, damit er fliege, dem Fische die Flossen, damit er schwimme?

So tragen wir in der unendlichen Mannichfaltigkeit physikotheologischer Betrachtungen die subjective Teleologie unsrer pragmatischen Vorstellungen unvermeidlich objectiv auf die Natur über, aber, wohlbemerkt, eigentlich nur in einer ästhetischen Auffassung des Lebens in der Natur, bey welcher wir schon voraussetzen, daß die Natur unter Zweckgesetzen stehe und dann nur demgemäß die Erscheinungen deuten. Niemals aber könnten wir hieraus erst die Gesetze der Naturzwecke beweisen, keinen von diesen Gedanken können wir in wissenschaftlicher Strenge als ein Naturgesetz festhalten und daher auch keinen Theil dieser Lehre systematisch ausbilden.

§. 24.

Für diese Lehre von der nur ästhetischen Auffassung der Naturzweckmäßigkeit und der nur ästhetischen Beurtheilung des Lebens unter den Ideen von Weltzwecken muß bis jetzt noch die dialektische Grundlage der Lehre mit besonderer Sorgfalt beachtet werden,

weil sie in der Schule noch nicht mit gehöriger Schärfe anerkannt wird. Wir müssen daher hier auf die Kritik der Vernunft (§. 85. 162. 222.) und auf das System der Metaphysik (§. 19. 20. auch Syst. der Logik §. 84.) zurückweisen, und deuten nur kurz die Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils an.

1) Es ist ein Urtheil, welches nur dem Wahrheitsgefühl gehört; es ist kein belehrendes Urtheil, worin der Verstand eine Regel bewahrte oder einen Gegenstand unter die Bedingung einer Regel brächte, sondern es muß unmittelbar erlebt werden, kraft des ästhetischen Eindruckes des Schönen oder Erhabenen, welchen ein Gegenstand unmittelbar in der Beschauung auf uns macht.

2) So ist es ein einzelnes, auf Allgemeingültigkeit Anspruch machendes Urtheil, welches sich nicht nach erklärten Begriffen mittelbar behandeln, nicht durch Beweise schützen läßt.

3) Es legt die Prädikate der Schönheit und Erhabenheit dem Gegenstande nicht nur in Beziehung auf mich bey, und doch ist schwer zu sagen, was diese Prädikate dem Dinge selbst bedeuten.

Der Grund aller dieser Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils liegt nun darin, daß es die Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen des Glaubens ausspricht. Das ästhetische Urtheil dient der Ahndung und ihrer ästhetischen Weltansicht, für welche gleichsam nach unaussprechbaren Mittelbegriffen der Schönheit die geheimnißvolle Unterordnung der Naturerscheinungen unter die Glaubensideen der Vollendung und der Selbstständigkeit des Geistes anerkannt wird.

Darum kann diese Weltansicht durch keine wissenschaftliche Geistesausbildung gewonnen werden, sondern so wie sie nur dem Wahrheitsgefühl gehört, kann sie auch nur denjenigen eigen seyn, in denen die religiösen Gefühlstimmungen der Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht erwacht sind. Von diesen allein wird die ästhetische Weltansicht geführt, indem sie uns im Schönheitsgefühl die Wahrheit der Schönheit, die Wahrheit der Welt der Ideale anerkennen lassen. Es lebt diese Ueberzeugung in dem Glauben, daß die Ideen der ewigen Schönheit, die Ideen der heiligen Liebe die urschöpferischen Bildner des Weltalls seyen. Sie lebt in dem Glauben an die beste Welt, so daß das Schönste, welches wir uns auszudenken vermögen, das richtigste Bild der ewigen Wahrheit zu seyn scheint.

Daher erhält das volle Leben in den religiösen Ueberzeugungen jene Willkührlichkeit, mit welcher in der Geschichte der Menschheit die Meinungen verschiedener Religionsgesellschaften so widerstreitend gegeneinander stehen, und einem Jeden doch die ihm einmal lieb gewordenen Meinungen die wichtigsten unter allen Wahrheiten scheinen. Denn diese religiöse Ueberzeugung ist nicht nur bildlich, sondern in ihrer Ausführung ganz dichterisch. Ihre Wahrheit ist die Wahrheit im tiefen innern Ernst der Dichtung.

Aber eben diese gehört gleichsam frey von Irrthum jedem nur innen im Gefühl. Nur die Unterlagen der Bilder und mit ihnen das Nebenwerk trägt den Irrthum des Aberglaubens in sich; darum ist mit diesem so schwer zu kämpfen. Der Gebildete jedoch erkennt,

daß alle diese Ausbildung von religiösen Vorstellungsarten Sache des Geschmackes und seiner Dichtung bleibe; aber er sieht zugleich ein, daß der wahre Geschmack sich den hohen Idealen seiner sittlichen Ausbildung zu unterwerfen habe.

Für diesen Zusammenhang der Gedanken müssen wir erstens noch genauer den Ausspruch der besondern Glaubenswahrheiten erwägen, sodann zweytens die Gesetze des Schönheitsgefühls erforschen, und drittens zeigen, wie dieses sich durch die Symbolik der religiösen Dichtung mit dem Glauben verbinde.

Zweyter Abschnitt.

Besondere Betrachtung der Grundwahrheiten des Glaubens.

Einleitung.

§. 25.

Aus unsern früheren Betrachtungen ergiebt sich, daß die Glaubensartikel, das heißt die Aussprüche der Grundwahrheiten des Glaubens religionsphilosophisch dadurch erhalten werden, daß wir nun die Welt des freyen und selbstständigen Geisteslebens zu denken, die Ideen des Absoluten, Seele, Gottheit und Freyheit unter ihren sittlichpraktischen Bestimmungen auffassen. Soll nun aber diese Auffassung über die ethische Ansicht hinaus zur religiösen Vollendung gelangen, so ergab sich ferner, daß diese Grundgedanken in der ästhetischen Weltbeurtheilung nur bildlich in der religiösen Dichtung ausgesprochen werden können. Demnach erhalten wir hier (gemäß dem letzten Paragraphen des Systems der Metaphysik) leicht den systematischen Ueberblick aller dieser Aussprüche.

Begeisterung weckt und belebt uns die frohe Erwartung in den Ideen der höheren ewigen Bestimmung des Menschen, in den Ideen der persönlichen Würde und des ewigen Lebens. Andacht sagt uns

in den Gottesideen, daß vor Gott das Schöne und Gute ewig bestehe. Aber die menschliche Entwicklung des Gedankens ist hier, wie jedenfalls, an die hypothetische Form des Begriffs, also an die Ideen der Freyheit gebunden, deren praktische Bestimmung uns den Gegensatz des Guten und Bösen bringt. So erhalten die Ideen des Vollendeten für das Menschenleben ihre volle Bedeutung in den Idealen der Hoffnung auf das Ewige. Die Ideale der Selbstbeurtheilung unsers Lebens sind nämlich die Ideale der Zufriedenheit und das religiöse Ideal der Zufriedenheit oder der Seelenruhe ist das des Friedens Gottes (Handb. der prakt. Phil. B. 1. §. 27. und §. 103.). Diesem dienen die Ideen der Hoffnung auf das Ewige. Aber unter den Ideen des Guten und Bösen trübt das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit die frohe Erwartung der Begeisterung, und erst in dem andächtigen Vertrauen auf die Weltherrschaft der ewigen Güte kann sie wieder zur Ruhe zurückgeführt werden.

So entsteht durch das Bewußtseyn der eignen Schuld dem Menschen das Religionsbedürfniß nach dem Frieden Gottes, welches nur befriedigt werden kann in der gläubigen Hoffnung auf eine ewige Läuterung und Reinigung unsers Willens und auf die in dieser Reinigung zu erhaltende ewige Seligkeit. Und diese Befriedigung wird uns dann in der Vereinigung der Resignation mit der Andacht zur Gottergebenheit. Die Resignation läßt uns alle Schicksale des Erdenlebens, die glücklichen wie die unglücklichen, gegen das Ewigwahre gering achten und alle Schranken der Erscheinung, selbst im Bewußtseyn der eignen Schuld, für die ewige Wahrheit

verwerfen. Ewig besteht vor Gott das Schöne und Gute; im Glauben an die Weltherrschaft der ewigen Güte ist uns daher der Glaube an die Unverderblichkeit des Menschengeistes mitgegeben, und in diesem die ewige Hoffnung auf die vollendete Reinigung des Willens.

Alle diese Ideale nun können wir nur bildlich aussprechen, sie werden der Gegenstand der religiösen Dichtung. Darin aber der Gegenstand einer religiösen symbolischen Vorstellungsweise, deren Grundgedanken doch nicht an beliebige Gleichnisse gebunden sind, sondern zur ewigen Wahrheit gehören. Darum wird unsre Aufgabe hier für den ewig geltenden Ausspruch der Glaubensartikel, diese heiligen und nothwendigen ersten Bilder des Glaubens von allen zufälligen und beliebigen Gleichnissen und Symbolen zu sondern.

Wir weisen also von diesem ersten Ausspruch der Glaubenswahrheiten zurück erstens alle körperlichen Vorstellungen von Gott und seinen heiligen Engeln, da diese nur der menschlichen Beschränktheit eigen sind und darum nur der profanen Dichtung gehören; zweytens alle Bilder von den Idealen der Glückseligkeit und des irdischen Gelingens, denn nur in der Schönheit der Seele ist der wahre Werth des Lebens; drittens in gleicher Weise die Bilder entlehnt vom menschlichen Leben im Staate, die Bilder der Gesetzgebung, der Herrschaft und des Gerichtes, — und nur in dem reinen sittlichen Leben darf diese heilige Dichtung ihre Bilder finden.

Nur Pflicht und Liebe geben die reinen Grundgedanken der religiösen Dichtung. Denn für das Gött-

liche können wir auch diese nur bildlich geltend machen. Pflicht nämlich enthält in ihrer sittlichen Nothwendigkeit den erhabenen Grundgedanken unsers Glaubens; doch dem beschränkten Menschengeist wird dieser nur als ein Gehorsam forderndes Gebot klar, Gott aber und das Heilige können wir nicht als einem Gebote unterworfen denken. Reine Liebe hingegen ist zwar frey; allein der menschlichen wählenden Liebe fehlt wieder die Nothwendigkeit. Daher ist uns aus allem Menschlichen das allein würdige Bild des Göttlichen die reine Liebe, aber auch diese unter absoluter Bestimmung gedacht. Wir nennen die absolut gute Geisteskraft das Heilige und glauben: Gott ist der Alliebende; die Welt der ewigen Wahrheit ist das Reich der ewigen Schönheit, das Reich der heiligen Liebe.

Dieses wird dem gebildeten Menschengeist immer als der nothwendige und geweihte Grundgedanke seiner religiösen Dichtung stehen bleiben, und dies ist die Wahrheit des Christenthums.

Wir glauben an Einen Gott, den heiligen Urheber der Welt, den wir nur im Geiste verehren.

Wir glauben an die Gemeine der Heiligen, das ist an die Geisteswelt als das unsichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrschaft der göttlichen ewigen Liebe steht, und zu dessen Theilschaft alle Menschen berufen sind.

Wir glauben, daß die Menschen schon in diesem Erdenleben der Kindschaft Gottes und der Bürgerschaft in seinem Gottesreiche theilhaftig werden können, wenn sie lernen, sich in demüthiger Bruderliebe mit einander zu vereinigen.

Wir vertrauen der allgütigen göttlichen Liebe (so wahr sie uns die Idee der unvergänglichen Würde unsers Geistes ins Herz geschrieben hat), daß sie uns im ewigen Leben zur vollendeten Reinheit des Herzens führen werde, wenn wir im Erdenleben den Stimmen der Pflicht und Liebe in unserm Herzen treu geworden sind.

Wir hoffen darum im ewigen Leben zur ewigen Seligkeit zu gelangen, denn selig ist, wer vollkommen reines Herzens ist, und darum den Frieden Gottes in sich hat.

Dieses sind die alleinigen nothwendigen Grundgedanken der religiösen anschaulich belebten Ueberzeugung. Jede andere Wahl und Ausführung der Bilder enthält willkührliche Gleichnisse einer beliebigen Dichtung, die nicht als ewige Wahrheit vorgeschrieben werden sollte.

§. 26.

Diesem gemäß haben wir hier den Ausspruch der Glaubensartikel theils in Beziehung auf die Ideen vom ewigen Leben im Allgemeinen, theils in Beziehung auf Freyheit und den Gegensatz des Guten und Bösen, theils in Beziehung auf die göttliche Weltregierung noch genauer zu beurtheilen, besonders um die Ideen gegen die Verwechselung mit Naturbegriffen und mit wissenschaftlichen Beurtheilungen zu vertheidigen. Dieser Streit gegen den falschen metaphysischen Ausspruch und die falsche wissenschaftliche Anwendung der Glaubensideen verursacht uns hier die weitläuftigste Rede, welche füglich wird vergessen werden können, sobald die Aus-

bildung der Religionsphilosophie in der deutschen Schule im Ganzen mehr Einheit und Gediegenheit wird erhalten haben.

Wir müssen dafür vorläufig zwey Dinge im Allgemeinen betrachten. 1) Die Beweisführung für Glaubenswahrheiten, 2) die Dialektik der neoplatonischen Ideenlehre oder des scholastischen Realismus.

1) Wir haben schon oben (§. 9.) gezeigt, daß Glaubenswahrheiten von unmittelbarer Gewißheit seyen, also zur Aufhellung des Wahrheitsgefühls erörtert werden sollen, aber nicht, wie Sachen von mittelbarer Gewißheit, durch Beweise gesichert werden können. Unsre Kritik wird dabey die Lehren von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele und für das Daseyn Gottes zunächst noch von dem Standpunkt der Kantischen Kritik der reinen Vernunft aus zu beurtheilen haben.

Aus den alten Ueberlieferungen von Beweisen für Unsterblichkeit und Gottes Daseyn, wie sie in der Geschichte der Religionsphilosophie vorkommen, ordnete nämlich unsre Wolfische Schule, namentlich durch Mendelssohn, zur Gegenwehr der Religionsphilosophie gegen den Naturalismus die Lehren genauer, aber Kant zeigte dagegen, daß die speculative Vernunft, das heißt der denkende Verstand aus eigner Machtvollkommenheit weder für noch wider diese Ideen einen Beweisgrund besitze, daß vielmehr jede wahre Belebung der Ideen von praktisch philosophischem Ursprung sey. Vermittelst dieser Kantischen Belehrung können wir nun alle in der Geschichte vorkommenden Versuche zu Beweisen dieser Ideen leicht widerlegen, müssen aber dabey immer wohl bedenken, daß wir nur mit

einem dialektischen Fehler der früheren Lehrer streiten. Die früheren Lehrer kannten den Unterschied zwischen der Erörterung dieser Ideen für das Wahrheitsgefühl und zwischen Beweisführung nicht; sie meinten daher, ihre Erörterung oder Aufklärung jener Ideen in Form einer Beweisführung geben zu müssen. Sie vergriffen sich aber dabey eigentlich nur in der logischen Form, und darum bleibt hier die Gegenrede immer einseitig, wenn neben dieser Verwerfung der logischen Form nicht auch auf die eigentliche Absicht des Lehrers Rücksicht genommen wird.

Zum Beyspiel: des Anselmus ontologischen Beweis für Gottes Daseyn widerlegte Gaunilo schon zu seiner Zeit, und doch kehrte dieser Beweis gleichsam ungesucht in den Betrachtungen späterer Lehrer immer wieder. So auch in des Descartes Grundbetrachtungen, mit denen er vom Zweifel zur Gewißheit führt. Auch diese Betrachtungen wies der logischen Form nach Gassendi gleich mit überwiegenden Gründen zurück; als Beweisführung gelten sie gar nichts; aber als eine Erörterung für das Wahrheitsgefühl werden sie dem gesunden Menschenverstand immer ihre einleuchtende Gewalt behalten. „An dem „Bewußtseyn seines eignen Daseyns vermag kein „Mensch zu zweifeln. Nun findet jeder Gebildete in „sich mit diesem Bewußtseyn verbunden die Idee von „einem höchsten vollendet vollkommenen Wesen und „kann unmöglich voraussetzen, daß er, der abhängige „Theil, den Inbegriff alles Wirklichen mit seiner dichtenden Einbildung zu überbieten vermöchte. Er setzt „nothwendig das Daseyn jenes höchsten Wesens voraus. „So ist Gott aber in seiner absoluten Vollkommenheit

„auch der ewig Wahrhafte, der Quell alles Lichtes der „Wahrheit, der auch den erschaffenen Geist der Unwahrheit nicht preisgegeben haben wird.“ Dieser Gedankengang des Anselmus und Descartes schließt in keinem seiner Theile zusammen, sobald wir ihn für einen Beweis nehmen, aber er enthält eine Betrachtung der subjectiven Verbindung unsrer Gedanken, welche eine sehr einleuchtende Bedeutung hat. So werden wir in allen Fällen den Zweck der Betrachtung für Welt- und Lebensansicht von ihrer dialektischen Form zu unterscheiden haben.

2) Das Andere, die falsche Dialektik der neoplatonischen Ideenlehre oder der scholastische Realismus ist ungleich schwieriger zu besprechen. Hier kommt es nämlich auf die Vermeidung des durch die ganze Geschichte der Philosophie fortlaufenden Hauptirrthums an, welcher darin seinen Grund findet, daß mit der scharfsinnigsten Ausbildung der metaphysischen Abstractionen doch für den richtigen Ausspruch metaphysischer Wahrheiten noch nichts sicheres gewonnen ist, wenn wir nicht erst die Bedeutung der metaphysischen Abstractionen subjectiv für die Selbsterkenntniß, also für den denkenden Verstand, verstehen lernten. Dafür verdanken wir erst Kant die entscheidenden Entdeckungen. Kant machte durch die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Einheit deutlich, daß die Formen des Allgemeinen in Vergleichungsform, Begriff und Regel nur Werkzeuge der Selbstbeobachtung seyen, durch welche für sich nur analytische Urtheile aber keine gehaltvollen Erkenntnisse möglich werden. Nur durch den Schematismus, welcher diese allgemeinen Vorstel-

lungen mit dem Wirklichen der anschaulichen Erkenntniß verbindet, gelangen wir zur Erkenntniß selbst. Ferner, darum gehört die durch das Bedürfniß des denkenden Verstandes „die analytischen Vorstellungen des Allgemeinen in abstracto anzuwenden" entstehende subjectiv bedingte modalische Bestimmung der Gegenstände unsrer Erkenntniß (Siehe Kritik der Vernunft §. 110.) in den abstracten Formen der Nothwendigkeit, das heißt in der Gesetzlichkeit, nur zur Erscheinung der Dinge für den Menschen und nicht zu ihrem wahren Seyn. So erkannten wir darin den Grund des Gegensatzes unsrer Vorstellungen vom wesenlosen Schicksal gegen die Idee der lebendigen Gottheit, und lernten die Lösung ihres Widerstreites einsehen.

Kant hat diesen allgemeinen Fehler aller früheren rationalistischen Metaphysik besonders gegen Leibnitz in der Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe erläutert und aufgehoben. In der Geschichte der Philosophie erscheint er aber unter sehr verschiedenen Formen. In der ersten griechischen Lehre in der Verwechselung der Form des Ganzen (der quantitativen Abstraction) mit dem Allgemeinen (der qualitativen Abstraction), nachher bestimmter in der Verwechselung des Wesens, der Substanz (der kategorischen Kategorie), mit der Nothwendigkeit (der essentia der Scholastiker, der apodiktischen Kategorie), wodurch in der sogenannten platonischen Ideenlehre die Begriffe selbst für Substanzen erklärt werden. Dies ist dann der Erbfehler aller hypothetischen rationalistischen Metaphysik, gegen welche Aristoteles so lange schon vergebens lehrt, daß nur das Einzelne das Wirkliche sey. Der Fehler in Platons Dialektik verführt zu der

willkührlichsten Hypostasirung der Begriffe in den Träumen der Neoplatoniker und Gnostiker, er gründet den Pantheismus des Areopagiten, gestaltet in der Ueberlieferung den Realismus der Scholastiker, und bildet sich endlich in dem neueren metaphysischen Rationalismus bey Leibnitz zur systematischen Amphibolie der Reflexionsbegriffe aus, stets unter dem gleichen Vorurtheil, daß man durch bloßes Denken, durch die bloße Handhabung der analytischen Formen, zur nothwendigen Erkenntniß gelange. So ist denn die Sache auch unsrer Zeit noch streitig, indem fast alle Fortbildner der Fichteschen Versuche dieselben Fehler wiederholen *). Daher sind wir noch genöthigt, genauer auf die pantheistischen und fatalistischen Irrthümer Rücksicht zu nehmen. (Vergl. Syst. der Met. §. 26. u. §. 44—46.).

Erstes Kapitel.

Von der Ewigkeit unsers Wesens und der höheren Bestimmung des Menschen.

§. 27.

Für den Ausspruch unsers Glaubens ist der Grundgedanke die Idee des ewigen Lebens Unser selbst,

*) Das auf den Preußischen Schulen verbreitete Hegelsche Philosophem, das dürrste und geschmackloseste unter allen, die in der Kantischen Schule Beyfall fanden, gestaltet sich in der größten Härte unter diesem Fehler. Von der Körperwelt weiß man da nur, daß sie das Andersseyn des Einen und von der Geisteswelt, daß sie das Einsseyn des Anderen sey.

somit die Idee der Seele, die Idee der Unsterblichkeit der Seele. Ihrer speculativen Bildung nach haben wir diese Idee in der Kritik der Vernunft, Band 2. §. 135. bis 141., ihrer praktischen Bestimmung nach eben da Band 3. §. 216. 217. 218. ausführlich behandelt. Die Hauptsätze für die speculative Ausbildung dieser Idee sind folgende.

1) Wir erkennen uns im Glauben als Person, das heißt als selbstständiges, individuelles, unkörperliches Wesen und dieses als Geist nach Erkenntniß, Gemüth und Thatkraft.

Wichtig ist es hier, den Gedanken der Ewigkeit des geistigen Einzelwesens (Meines denkenden, liebenden und wollenden Ich) hervorzuheben. Wenn ich von der körperlichen Erscheinung meines Lebens abstrahire, so bleibt mir nicht nur ein allgemeiner Begriff vom Geiste übrig, sondern es bleibt mir das Bewußtseyn meines einzelnen wollenden und handelnden Geistes in seiner Selbstständigkeit stehen, und demgemäß erkenne ich die ewig wirkliche Geisteswelt. Dagegen verstößt leicht die eben getadelte pantheistische Abstractionsweise. So scheint Schelling vorauszusetzen, daß die Persönlichkeit als Einzelnheit des Menschen nur durch den Körper bestimmt werde, und diesen hinweggedacht nur der allgemeine Begriff Seele bleibe, da doch jedes Wirkliche Einzelwesen ist. Andere ihm geistesverwandte sprechen gern (gemäß dem stoischen Bild von der Einheit des Feuers), von der Aufhebung der Individualität im Sterben und dem Zurücktreten in die Einheit des Allebens der Natur oder Gottes. Hier liegt leicht derselbe Fehler zu Grunde; anstatt des ethisch bestimmten Glaubens an die Selbstständigkeit der

Geister wird eine der Körperwelt gehörende Vorstellung untergeschoben analog der Unvergänglichkeit der Masse, wenn schon die Gestaltungen zerstört werden. Wenn das Wasser wegtrocknet, geht es als Dampf in die Luft, wenn das Holz verbrennt, bleibt es als Asche, Rauch und Gas. Dies auf die Seele angewandt, giebt eine Vorstellungsart, welche die Stoiker richtiger die von der Sterblichkeit der Seele nannten.

2) Der Menschengeist ist die Seele seines Leibes, und ist als das eine und gleiche Wesen mit dem Lebensprincip seines Leibes vorzustellen. Nur die innere Selbsterkenntniß zeigt uns unsern Geist selbst; die Körpervorstellungen gelten nichts für die ewige Wahrheit, aber sie sind dem Menschengeist Bedürfniß, um die äußeren Verhältnisse seines Lebens zu erkennen. Es sind also nur zwey Erscheinungsweisen für dieselben Lebensverhältnisse, nach denen sich uns die körperliche Ansicht der geistigen nebenordnet.

3) Diese Idee wird nur dadurch klar, daß wir die Idee der Ewigkeit der Seele genau von der Idee der Beharrlichkeit unsers Geistes in der Zeit unterscheiden. Das ist eben der Mangel der menschlichen Auffassung, daß wir lebend in der Wirklichkeit das erkannte Seyn der Dinge nur als durch eine vergangene Zeit verbreitet zu fassen vermögen. Diese Zeit gehört zu unserm wahren Geisteswesen so wenig als irgend zu dem wahren Wesen der Dinge; Unbestand und Vergänglichkeit in der Zeit gehören nur der Erscheinung. Den Glauben trifft also die Zeit mit ihrem Kommen und Schwinden gar nicht und die Ewigkeit unsers Wesens ist kein Seyn durch alle Zeit, sondern diese Beharrlichkeit in der Zeit wäre vielmehr die Vernichtung ihrer Idee.

Die Verbindung dieser beyden Erörterungen befreyt uns von jeder falschen Einmengung wissenschaftlicher Vorstellungen in die Ideen vom ewigen Leben. Für das Wissen des Menschen ist die Masse der Körper allein das durch alle Zeit bleibende, und die einzigen erklärlichen Veränderungen sind die Bewegungen und die Wechsel der Gestalten. Mit den letzteren ist die Erscheinung alles Geisteslebens an das Wandelbare gebunden; aber wir sehen ein, daß sich weder ein Entstehen noch Vergehen des Geistes in der Zeit begreifen lasse; und daß von einer Wechselwirkung zwischen Geist und Körper der Idee nach nicht die Rede seyn könne.

Geistesgemeinschaft ist dem Menschen (wie sehr auch die Zahl seiner Sinne vervielfältigt werden möchte) nur nach der Analogie der Verbindung seiner eignen Lebenserscheinungen mit seinem Leibe möglich (Psychische Anthropologie §. 29. und 89.). Jede andere Art von Geister- oder Gespenstererscheinungen, so wie andere Ausbildungen der Geisterlehre (Dämonologie) und der Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie) sind nur Gegenstand träumender Phantasien.

Allerdings bleiben unsre Vorstellungen von der Geisteswelt nicht an die Analogien der Raumwelt gebunden. Das Heilige erscheint nicht in Raum und Zeit, und wir können uns über den Menschengeist hinauf reinere Geister denken, denen nicht durch die Sonderung körperlicher und geistiger Vorstellungen das eigne Innere von der geistigen Außenwelt geschieden bliebe, ja endlich heilige Geister, welche nicht erst einer sinnlichen Anregung ihres Lebens bedürfen, son-

dern in reiner Selbstständigkeit ihrer Kraft nur selbstthätig leben. Aber auch alle diese Vorstellungen sind, unsrer Erfahrung entzogen, nur von dichterischer Ausführung (Psych. Anthropologie §. 127. 128.).

§. 28.

Die Ideen des ewigen Lebens beleben sich demnach nicht eigentlich in der Unsterblichkeit (ἀθανασία), sondern in der Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) des Geistes, in welcher mit dem ewigen Leben zugleich die Würde der Person, das Zweck an sich seyn, verbunden gedacht wird. So sind auch die ewigen Hoffnungen nicht auf eine zeitliche Zukunft, sondern nur auf das zeitlose wahre Seyn gerichtet.

Um nun unmittelbar unserm Gefühl diesen Glauben zu beleben, dienen alle Erinnerungen an die Unabhängigkeit unsrer geistigen Ansicht der Dinge von den körperlichen Vorstellungen. Die Körperwelt existirt nicht für sich selbst, sondern erst für einen Geist, der sie erkennt. Der erkennende Geist kann also nicht durch das körperliche bestehen. Sodann die Unerklärlichkeit aller Qualitäten der Dinge, die Anerkennung aller Lebensspiele in der Natur und deren ästhetische Bedeutsamkeit, kurz alle sogenannten physikotheologischen Betrachtungen machen hier die Vorbereitung, die mächtigsten Erwecker des Gedankens sind aber die sittlichen Ideen und deren religiöse Auffassung.

Diese Belebung und Aufklärung der Ideen von der ewigen Unverderblichkeit der Seele ist denn auch mit den sogenannten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele beabsichtigt worden. Wir sehen leicht ein, daß dabey das Wort Beweis an der unrechten Stelle steht,

denn unsre Idee ist ein Grundsatz des Glaubens, welcher nicht wissenschaftlich von andern Wahrheiten abgeleitet werden kann. Daneben ist auch leicht klar, daß die Idee keinen speculativen Gedanken für einen solchen Beweis anbietet; die Versuche zu solchen Beweisen verwechseln daher entweder die Beharrlichkeit der Substanzen in der Zeit mit der Idee des ewigen Lebens, oder sie gehen von praktischen Betrachtungen aus.

Wir können hier den Versuchen, die Idee einer höheren Bestimmung des Menschen (den Gedanken, daß für den einzelnen Menschen mit diesem Erdenleben nicht alles aus sey) zu vertheidigen, nicht im besondern folgen, die Rede würde meist zu unklar bleiben; wir beschränken uns daher nur auf den Standpunkt unsrer neueren deutschen Philosophie.

Platon suchte durch die Hülfsmittel seiner Dialektik diese Idee durch die Unsterblichkeit der Seele zu schützen. Das Wesen der Seele, sagt er, gehört zur Welt des Unsichtbaren, zur Welt der einen nothwendigen Wahrheit des Unveränderlichen, daher ist Leben ihre unveränderlich nothwendige Eigenschaft und Sterben für sie unmöglich. Dagegen meinten Stoiker und Epikureer beyde, im Interesse derselben Idee, die einen für ihre thätige, die andern für ihre passive Moral, aus den Lehrsätzen ihrer physikalischen Religionslehre grade die Sterblichkeit der Seele nachweisen zu müssen. In dieser Weise ist die weitläuftige und schwierige Kritik aller dieser Lehren, in welchen die falsche Hypostasirung der Begriffe mit vorkommt, oder besondere kosmophysische Systeme vorausgesetzt werden, der Geschichte der Philosophie zu

überlassen. Uns genügt hier die Sache von Kant's Standpunkt aus zu betrachten.

Für die gesunde Abstraction bieten sich der speculativen Vernunft in unserm Bewußtseyn nur die wenigen allgemeinen Bestimmungen des Ich an, daß es das einzelne, in alle seinem Denken identische Subject des Denkens sey. Durch diesen Begriff vom denkenden Subject bildet Kant seinen Paralogismus der Vernunft; aus der Einzelnheit und Identität desselben setzte man Einfachheit der Seele voraus und darauf stützte Mendelssohn seinen Beweis.

Kant meint, der speculativen Voraussetzung, daß die Seele unsterblich sey, liege ein Paralogismus zu Grunde, welcher jedoch einen transcendentalen unvermeidlichen Schein mit sich führe. Er stellt diesen Schluß so auf:

Was nur als Subject gedacht werden kann, existirt auch nur als Subject und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als solches betrachtet, nur als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als Subject, das heißt als Substanz.

Unter der Voraussetzung folglich, daß jede Substanz schlechthin beharrt, wird hiermit die Unsterblichkeit des denkenden Wesens gedacht.

Diese Gedankenverbindung ist allerdings nur ein Trugschluß, indem der Mittelbegriff fehlt. Im Obersatz ist von dem die Rede, was schlechthin in allen möglichen Verhältnissen nur als Subject gedacht werden kann, im Untersatz hingegen nur von dem besondern Verhältniß des Ich zum Denken, wobey unbestimmt bleibt, in welchen andern Verhältnissen das Ich sonst noch vorkommen könne. Aber ich kann dieser

Auseinandersetzung die Wichtigkeit nicht zuerkennen, welche Kant ihr beylegt. Ich kenne keinen Philosophen, der die Unsterblichkeit bestimmt auf diesen Gedanken gegründet hätte und dunkle Voraussetzung als Grund eines transcendentalen Scheins dürfen wir sie wol nicht nennen. Das Grundbewußtseyn von der Selbstständigkeit des Geistes beruht auf keinem Schluß, sondern es ist unmittelbar im Wahrheitsgefühl gegründet (Syst. d. Met. §. 91. 2., §. 94. 1.).

Hingegen aus der Einfachheit, also Untheilbarkeit, meinte Mendelssohn wirklich die Unsterblichkeit der Seele folgern zu dürfen. Dagegen ist aber erstens mit Kant zu erinnern: sollte Mendelssohn's Schluß gelten, so muß vorausgesetzt werden, daß jede Veränderung in der Theilung extensiver Größen bestehe. Dies gilt aber nur in der Welt der Masse, hingegen bey allen sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge, und bey den in der innern Erfahrung beobachteten Geistesthätigkeiten zeigen sich bloße gradweise Veränderungen intensiver Größen, in welchen diese ohne Zertheilung bis auf Null abnehmen und so verlöschend vernichtet werden können. Zweytens selbst die erste Voraussetzung Mendelssohn's, daß das Ich ein einfaches Wesen sey, ist nicht einmal erweislich. Die innere Erfahrung zeigt uns ein Einzelnes, identisches Subject im Ich, aber ein einzelnes identisches Subject ist auch jede andauernde Gestaltung, jedes Thier, jede Pflanze. Es ist also hier durch die Erfahrung nicht zu entscheiden, ob die Seele ein einfaches Wesen, oder nur eine Form in Wechselwirkung begriffener Substanzen (eine Harmonie) sey.

Wir verwerfen also diese speculativen Versuche zu Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gänzlich.

Anders stehen die Verhältnisse für die vom Praktischen ausgehenden Betrachtungen, denen wir im nächsten Paragraphen folgen. Auf mannichfaltige Weise kann sich hier die gemeinverständliche Rede auf die sittliche Würde des Menschen und auf die Allmacht und Güte Gottes berufen, von wissenschaftlicher Strenge ist aber in alle dem nur die Erörterung, welcher Kant den Namen des moralischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele als eines Postulates der reinen praktischen Vernunft gab.

Der gebildete Geist erkennt mit philosophischer Einsicht die Nothwendigkeit des Pflichtgebotes an und sieht, daß ihm (gemäß der gläubigen Hoffnung auf vollkommne Reinigung seines Willens), durch dieses Gebot vorgeschrieben sey, zur vollendeten Tugend, zur vollendeten Reinheit des Herzens zu gelangen. Daneben aber erkennt er, daß im zeitlichen Lebenslauf wohl Uebung und Stärkung, aber nie Vollendung der Tugend erlangt werden könne. Er muß also glauben, so wahr er an die Heiligkeit des Pflichtgebotes glaubt, daß ihm im ewigen Leben diese Vollendung der Tugend möglich sey.

Leicht erkennen wir aber in dieser Erörterung die Inversion des Gedankenganges. Kant hätte diese psychologische Betrachtung über die Verbundenheit der Ideen in unsrer Vernunft nicht Beweis eines Postulates nennen sollen, da hier keine Ableitung von höheren Prämissen vorkommt, sondern nur auf die sittliche Bedeutsamkeit alles unsers Glaubens an ewige Wahrheit hingewiesen wird.

§. 29.

Die in allen speculativen Naturwissenschaften, also auch in der Psychologie, unanwendbare Idee des ewigen Lebens erhält also ihre Bedeutsamkeit zuerst in den sittlichen Ideen der Persönlichkeit, durch welche sie unsre politische Weltansicht von der eigentlichen Menschenwelt unsrer Willensgemeinschaft sittlich belebt unter den Idealen des Reiches der Zwecke und der Welt der Gerechtigkeit. Diese Ideen der persönlichen Würde führen uns in die selbstständige Geisteswelt ein und vollenden sich im Gebiet der logischen Ideen zur religiösen Idee der höheren Bestimmung des Menschen, indem wir uns in der frommen Gefühlstimmung reiner Begeisterung zur unmittelbaren Auffassung der Geistesschönheit erheben. Nur die beyden reinen ethischen Ideale, das der Frömmigkeit, der Reinheit des Herzens, der Ueberzeugungstreue und das der Geistesschönheit und Erhabenheit in Pflicht und Liebe beleben in ihrer ästhetischen Auffassung die Idee der Unsterblichkeit. Diese Lehren im Mittelpunkt der Ethik sind zugleich die Lehren im Mittelpunkt der Glaubenslehre und der Aesthetik.

Das erste ist die Lehre von dem reinen Wollen, in welchem nur die Gesinnung, nur die Reinheit des Herzens gilt. Kant lehrte: „Es ist überall nichts „in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu „denken möglich, was ohne Einschränkung für gut „könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Der gute Wille ist aber nicht durch das, was er bewirkt, sondern allein durch das Wollen an sich gut,

und für sich betrachtet, ohne Vergleich, weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Stande gebracht werden könnte. Der Erfolg oder Nichterfolg kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen. Ob mit wechselnden Farben immer neu und immer frisch das bunte Leben den Glücklichen umspielt, oder ob es mit trübem Nebel den Unglücklichen umfängt; Gesundheit zu haben oder nicht; reich, mächtig, geehrt zu seyn, oder arm, schwach, gekränkt und unterdrückt, dies alles hat seinen Werth nur für den Augenblick des Genusses, und ist das Leben vorüber, so gilt es dem Glücklichen oder Unglücklichen gleichviel, ob er auf angenehme oder traurige Tage zurücksieht. Vielleicht hat der Unglückliche um so mehr Seelenstärke und Geduld in Ertragung des Ungemachs zeigen können. Ja für den unpartheyischen Beobachter hat das Glück so wenig eignen Werth, daß ihm die Tugend des Einzelnen erst die Bedingung wird, unter der das ununterbrochene Wohlergehen eines Menschen ihm gefallen kann; den Lasterhaften im Glücke leben zu sehen, wird ihm eher mißfallen.

So auch die natürlichen Talente des Geistes. Geist und Genie zu besitzen, Liebenswürdigkeit in der Gesellschaft, Kraft in Muth und Entschlossenheit zu zeigen, ja sogar Selbstbeherrschung, Gewalt über Gemüthsbewegung und Leidenschaft durch Uebung erworben zu haben, ist für einen Jeden lobenswerth und mag ihm im Leben und in der Gesellschaft viel gelten: aber welchen Werth wird dies alles vor dem innern Richter, der die höchste Entscheidung über eignen Werth ausspricht, neben jener reinen Gesinnung der Tugend haben, wenn es sich ihrem Gesetze nicht unter-

worfen hat? Jede andere persönliche Eigenschaft verschwindet vor der höchsten Anforderung der Heilighaltung der Pflicht, der Reinheit des Herzens.

Es wird dem Einzelnen rühmlich anstehen und seinem Leben innern Werth geben, große Plane im Staate durchzuführen, für den Wohlstand der Gesellschaft unermüdet zu arbeiten, der Ausbildung einer Wissenschaft zu leben, eine schöne Kunst mit Genie zu üben, oder im stillen Leben häuslich beschäftigt für Familienleben zu sorgen: aber die reine uneigennützige Aufopferung in den kleinsten Verhältnissen des beschränktesten Lebens wird vor dem höchsten Gerichte mehr gelten, als die umfassendste Thätigkeit selbstsüchtiger Politik, Kunst oder Gelehrsamkeit.

So ist es die Treue des reinen Herzens, welche jedem Leben den unvergleichlich höchsten Werth giebt. Das ist es eigentlich, was jedem höher gerichteten Bestreben im Leben Sicherheit und Ruhe bringt, daß der Mensch sich überzeuge: wie aller wahre Werth im Leben des Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit nur in dem innern Werth der That selbst, in der Schönheit des Lebens, welche die Tugend ist, und nicht in den Erfolgen bestehe.

Wir sollen im Leben keinen andern Werth suchen als den innern Werth der Gesundheit der Seele, durch deren Schönheit allein die sittliche Kraft zur Erscheinung wird.

Dabey wissen wir nicht, ob die Geschichte der Menschen im besondern Verlauf sich durch die Natur zum Edleren und Schöneren lenken werde; denn im Großen, im Ganzen wird die Menschheit, wie sie an der Erde aufblühte, an der Erde auch wieder ver-

schwinden, gleich jedem irdischen Gebilde. Doch hat es dem Herrn der Erde gefallen, des Menschen Schicksal großentheils in seine Hand zu geben. Was wir aus uns selbst machen, wird aus uns werden. Da zeigen uns für die Entfaltung des menschlichen Erdenlebens die Ideale der Pflicht und Liebe den ganzen Reichthum ihrer schönen Gestalten, und fordern von der eignen Kraft des Menschen, daß er sich bestrebe, die Natur zu überwinden, daß er selbst arbeite, die Zügel seiner Geschichte in die Gewalt des freyen Gedanken zu bringen, alle Ideale der Geistesschönheit und zuhöchst die der Gerechtigkeit immer reiner und kräftiger anerkennen zu machen.

Doch ist es auch in diesem Wirken nicht die Erreichung des Zweckes, sondern nur die Bestrebung selbst um ihres innern Werthes willen, welche gefordert wird und um deren Werth niemand wieder betrogen werden kann.

§. 30.

Unsre Ideen vom Zweck der Welt entspringen aber aus dem Glauben an die die Welt beherrschende ewige Güte, und so entwickeln sie sich aus dieser religiös-ästhetischen Auffassung des sittlichen Lebens zu einer religiös-ästhetischen Weltansicht der Begeisterung in der frohen Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit, welche die Erscheinungen der Geschichte und der ganzen äußeren Natur zeigen.

Dieser ästhetischen Teleologie der Natur liegt dann in unsrer Erkenntniß der Körperwelt das Gesetz des Organismus zu Grunde, denn an den Formen des

Organisirten erscheinen uns Leben und Schönheit. In der Körperwelt ist aber die Herrschaft der organisirenden Triebe mathematisch nothwendig (durch das Verhältniß der Grundkräfte der Masse zum Raum) und somit die Harmonie in unsern Ueberzeugungen (zwischen den Regeln der theoretisch-wissenschaftlich unterordnenden und der ästhetischen frey reflectirenden Urtheilskraft) sicher gestellt (Kr. d. Vern. B. 2. §. 140. Mathematische Naturphil. Grundlehren der Morphologie. §. 98. bis 104.).

So wird uns dieser Anklang froher Begeisterung in der Beschauung der Natur bey allen ihren gesunden Bildungen und Umbildungen von den kleinsten Erscheinungen in Krystallgebild und Pflanzenleben bis hinauf zur Betrachtung der unermeßliche Zeiten überdauernden Ordnung unsers Sonnensystems (Vorles. über die Sternkunde. Zehnte Vorl.).

Die Bestimmung des Menschen ist uns vollkommen deutlich, so lange wir nur nach dem fragen, was uns zu thun sey, wollen wir aber mehr wissen als dieses, wollen wir die endliche Bestimmung im Leben eines einzelnen Menschen, in der Geschichte der Menschheit oder im Ganzen des Naturlaufes enträthseln, so wagen wir uns an die Aufhellung von Geheimnissen, welche dem Menschen im Erdenleben immer verborgen bleiben. Hier behalten wir nur die Ahndung jenes höheren geheimwaltenden Gesetzes im Gefühl von der Zusammenstimmung der mannichfaltigen, einzeln aufgefaßten Gebilde und Lebensbewegungen mit den Ideen des Schönen und Erhabenen. Aber dem Geist des Ganzen, der sich in diesen schönen Formen ausspricht, den Gedanken zu nähern, ist nur der freyen Dichtung möglich, in

dichterischer Beschauung des Lebens in der Natur oder in mythologischer Versinnlichung des Ewigen.

Zweytes Kapitel.

Von der Freyheit des menschlichen Willens und dem Gegensatz des Guten und Bösen.

§. 31.

Der Glaube an die Ewigkeit unsers Wesens giebt den Grundgedanken unsrer ganzen höheren Weltansicht, für welche die Form weiter durch die Idee der Freyheit rücksichtlich der idealen Bestimmung der Kategorien von Ursach und Wirkung ausgebildet wird. Die Bedeutung dieser Idee ist durch das früher Gesagte schon klar. Freyheit ist Unabhängigkeit und als Idee Unabhängigkeit theils von den Beschränkungen der Wechselwirkung als Selbstständigkeit, theils von den Beschränkungen der Gesetzmäßigkeit, welche die modalische Form der Naturerkenntniß sind. Die metaphysische Bedeutung dieser Idee der Unabhängigkeit ist im Allgemeinen leicht nachgewiesen, indem sie in der Idee des ewigen Wesens schon mit bestimmt ist. Physische Abhängigkeit der Wechselwirkung und metaphysische der Unterordnung unter Gesetze, sagen wir, gehören beyde nur zur Form der Erscheinung für den Menschen; das wahre Wesen der Dinge muß also unabhängig von beyden, das heißt als frey, gedacht werden. Da wir aber über diese Formen hinaus keine Anschauung, also keine positive Erkenntniß des Wirklichen besitzen, so wird sich jede besondere Vorstellungsart

vom ewigen Wesen der Dinge unter der sittlichen Ansicht oder unter der Idee der Gottheit immer ihren bejahenden Aussprüchen nach in Widersprüche verwickeln. Wir dürfen für diese Idee der Freyheit neben dem verneinenden Begriff des Unabhängigen nicht etwa einen bejahenden suchen. Die Bejahung liegt hier, wie bey jeder Idee, in der doppelten Verneinung. Abhängigkeit ist Beschränkung, welche in der Idee aufgehoben gedacht wird. Doch müssen wir, um dies nicht falsch zu deuten, uns des logischen Unterschiedes zwischen modalischer Verneinung, daß etwas nicht sey, und qualitativer, was etwas nicht sey, wohl erinnern. Modalisch antworte ich auf die Frage: ob ein Ding da sey? verneinend, daß es nicht sey; ich leugne ein Daseyn. Qualitativ hingegen, sage ich: verneinend nur, daß ein Ding, welches da ist, eine gewisse Beschaffenheit nicht habe. So ist jedes wahre Seyn ein freyes Seyn. Darin setze ich die erscheinenden Dinge als die wahrhaft wirklichen voraus, aber ich leugne von ihnen, daß ihnen die unvollendbaren mathematischen Beschaffenheiten der ewigen Wahrheit nach zukommen.

Wollen wir nun diese Idee der Freyheit in der Anwendung geltend machen, so müssen wir, wie zuvor, vor Verwechselungen mit Naturverhältnissen warnen.

Die Bedeutung der Idee der Freyheit ist also, daß im Verhältniß der Natur zum wahren Wesen der Dinge das letztere als freyes Seyn beurtheilt werden solle. Die Anwendung dessen wird sich zeigen, sobald irgend ein Verhältniß aus der Naturerscheinung als schlechthin vollständig beurtheilt wird.

Daher zeigen sich zwey Fälle der Anwendung. Einmal wird das wahre Seyn der Welt überhaupt im Verhältniß zur Natur gedacht, besonders in der Idee der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Zweytens, wir beziehen nur die Erscheinung des Menschenlebens auf die ewige Wahrheit in der Idee der Freyheit des Willens. Das erste werden wir schicklicher bey den theologischen Ideen, das andere hier besprechen.

§. 32.

Für diese Idee der Freyheit des Willens ist der Fall der Anwendung im Leben die religiöse Zurechnung der menschlichen Handlungen im Gewissen. Wir haben die speculativen Bestimmungen dieser Idee ausführlich in der Kr. d. Vern. B. 2. §. 142. bis 145. die praktischen Bestimmungen eben da B. 3. §. 219. und die Anwendung auf die Zurechnung im Handb. d. prakt. Phil. B. 1. §. 46. bis 52. besprochen.

Die Idee der religiösen Zurechnung behauptet ihre Rechte kraft des Glaubens an die Ewigkeit unsers Wesens, und ist so in abstracto leicht zu rechtfertigen, schon aus dem Grundgedanken selbst. Die Zurechnungsfähigkeit setzt Unabhängigkeit unsrer Handlungen von äußeren Bestimmungen und Selbstständigkeit der handelnden Kraft voraus. Diese Unabhängigkeit wird aber unmittelbar in unserm Glauben an die Ewigkeit der Seele gedacht, denn die fragliche Abhängigkeit ist überall Naturform, ihre Aufhebung kommt Allem an sich vorhandenen zu.

Daher macht sich diese Zurechnung des Gewissens so unbedingt in jedem unbefangenen Gemüth geltend. Wir aber müssen wieder die Aussprüche unter dieser

8 *

Idee genau von der natürlichen Beurtheilung des Lebens unterscheiden und dürfen nie eine Erklärung unsers Lebens in der Zeit durch diese Idee versuchen.

Dafür sind der speculativen Bestimmung nach folgende zwey Hauptsätze zu beachten, die praktische Bestimmung aber führt weiter auf den idealen Gegensatz des Guten und Bösen.

1) Die Idee der Freyheit des Willens ist nicht im Widerstreit mit der Idee der Allmacht Gottes, denn die Freyheit des Willens und die Selbstständigkeit des Geistes stehen nur der Naturnothwendigkeit entgegen, für sie ist Unabhängigkeit von den Naturgesetzen, aber nicht Unabhängigkeit schlechthin gefordert.

Diese speculative Bestimmung der Idee war die schwierigste von allen, sie kann nur mit Hülfe der Kantischen Entwicklung der metaphysischen Grundbegriffe genügend erläutert werden. Wir müssen nämlich hier die **reine Kategorie** von der mathematisch-schematisirten Kategorie unterscheiden (Syst. d. Met. §. 43.). Nun ist es bloß der mathematische Schematismus des Grundbegriffs der Bewirkung, welcher alle Anwendung der Bewirkungsbegriffe auf die Natur an die Bedingungen und Gesetze der Natur bindet. Sagen wir nun, die Kraft des Willens ist frey, so bedeutet dies, der Wille als wirkend muß unabhängig von diesen Bedingungen und Gesetzen der Natur gedacht werden; mit andern Worten, wir fordern mit dieser Freyheit, daß der ewigen Wahrheit nach die Wirksamkeit des Willens durch die reine Kategorie der Bewirkung und nicht nach deren Schematismus gedacht werde. In gleicher Weise können wir Gott als Ursach der Welt nur nach der reinen Kategorie der

Bewirkung denken; Gottes Wirksamkeit läßt sich nicht unter Naturbedingungen und Gesetzen begreiffen.

So wird also ohne Widerstreit gedacht, daß ein selbstständiges freyes Wesen (d. h. ein von Naturbedingungen unabhängiges Wesen), ein erschaffenes Wesen, eine Wirkung der höchsten Ursach aller Dinge sey. Das Verhältniß der Abhängigkeit der Wesen von Gott widerstreitet der Freyheit dieser Wesen nicht, allein dies kann nur in Ideen gedacht und auf keine wissenschaftlichen Begriffe gebracht werden.

Da wir auf positive Weise die Einheit der Welt nur unter den Naturgesetzen und sogar die Einheit der Geisteswelt nur unter der Sittengesetzgebung fassen können, so wird jeder Versuch die Wirksamkeit Gottes oder auch nur eines freyen Willens positiv zu erläutern oder zu erklären, unsre Begriffe wieder unter die Allgewalt des Gesetzes bringen, wie J a k o b i sagte, jeder Determinismus wird in Fatalismus auslaufen, welcher bey der praktischen Ansicht der Welt unter Sittengesetzen zum intelligibeln Fatalismus würde. Wir also sehen ein, daß hier zuhöchst nur die Idee in ihrer absoluten Bestimmung gilt. In der Vergleichung dieser Idee mit unsrer Weltansicht unter Naturgesetzen und mit unsrer Lebensansicht unter der Nothwendigkeit der Pflichtgebote fühlen wir uns dann an die Schranken unsers Wissens gewiesen, und enden die Betrachtung mit der Hinweisung auf menschliche Unwissenheit in den Dingen ewiger Wahrheit.

2) Beurtheilungen nach Gesetzen der innern Natur müssen hier von denen nach Ideen genau unterschieden werden. Die Idee nimmt nicht die p s y c h o l o g i s c h e Freyheit der verständigen Selbstbeherrschung nach dem

empirischen Charakter des Menschen in Anspruch, sondern ihr gehört die Idee der freyen Wahl oder des intelligibeln Charakters.

Dafür müssen wir zunächst das zurechnende Urtheil in engerer Bedeutung vom würdigenden Urtheil unterscheiden. Das erste entscheidet, ob ein bestimmtes Ereigniß die freye That eines Menschen gewesen sey oder nicht; das zweyte tritt dann erst würdigend hinzu, indem es über diese That zu Lob oder Tadel erkennt.

Dem zurechnenden Urtheil in engerer Bedeutung liegt immer die sogenannte juridische Zurechnung zu Grunde. Hier heißt es: freye That eines Menschen ist ein Ereigniß, wenn es der beabsichtigte Erfolg seines besonnenen Entschlusses war. Hier ist die frey wirkende Kraft die Kraft der Selbstbeherrschung, mit welcher der Verstand seine Gewalt über die Begierden übt, und durch welche er den besonnenen Entschluß entscheidet (Psych. Anthr. B. 1. §. 68. 69.).

Hierauf folgt nun als juridische Würdigung nur die Unterordnung der That unter ein Gesetz, welches äußere Handlungen vorschreibt, so daß diese Würdigung für den Gehorsam zu Lob, gegen den Ungehorsam zu Tadel entscheidet, in einem nur nach der Gesetzlichkeit der Handlungen fragenden Urtheil. Kommen wir nun daneben auf die innere Thätigkeit des Willens zu sprechen, so fragt es sich nach der Moralität der Handlung; die Gesinnung des Willens wird den Anforderungen der Schönheit der Seele gegenübergestellt und danach die Würdigung ausgesprochen. Demgemäß entscheidet unmittelbar das religiös-ästhetische Urtheil des Gewissens,

indem es die Gesinnung lobt, welche der Schönheit der Seele entspricht, die Gesinnung verwirft, welche dieser widerstreitet.

Dieses Urtheil aber nimmt das innere Wirken des Willens nur im Augenblick der Gegenwart auf; folgt hingegen die Betrachtung dem Lebenslauf die Zeit hindurch, so sehen wir, wie auch Gesinnungen sich nur nach und nach entwickeln, und dies nicht nur durch die Kraft der Selbstbeherrschung, sondern vielfach auch nach blinden Gewöhnungen. Daher zeigt sich hier drittens neben der juridischen und der religiösen Würdigung der Thaten noch eine pädagogische und asketische ethische Betrachtung, welche nicht eigentlich lobt oder tadelt, sondern nach Naturgesetzen zu bessern strebt.

Auf jede von diesen drey Weisen des zurechnenden Urtheils bezieht sich eine Bestimmung der Freyheit des Willens; aber nur die religiöse Zurechnung erhebt sich über die Natur zur Idee. Die juridische Zurechnung für sich setzt in der Selbstbeherrschung nur eine eigne innere Kraft des Willens voraus, welche nach Gesetzen der inneren Natur handelt, und frey genannt wird, wiefern sie selbst wirkt und nicht nur durch äußere Verhältnisse bestimmt wird. Auf die ethische Betrachtung hingegen bezieht sich jene Freyheit, welche die Stoiker ihrem Weisen beylegen, jene Macht des Willens über Gemüthsbewegung und Leidenschaft, welche nicht in jedem vorausgesetzt werden kann, sondern erst erworben werden soll. Eine Aufgabe an die natürliche Ausbildung des Willens, welche also für sich kein Grund der Zurechnungsfähigkeit seyn kann. So bezieht sich diese Freyheit auf den zu erwerbenden, die

juridische auf den schon erworbenen empirischen Charakter des Willens. Die religiöse Zurechnung aber endlich setzt, der ewigen Wahrheit nach, in dem intelligibeln Charakter für die besonnen handelnde Willenskraft voraus, daß sie abgesehen von der Verkettung der Begebenheiten in der Zeit schlechthin freyer Urheber ihrer Thaten sey, was nur nach Ideen gedacht werden kann.

§. 33.

Die Idee der selbstständigen freyen Willensthat erhält in den Beurtheilungen des Gewissens ihre praktische Bestimmung nach dem Gegensatz des Guten und Bösen. Dafür haben wir zunächst aus allen Arten des Tadels (Handb. d. prakt. Phil. B. 1. §. 26.) den sittlichen als den allein das Böse betreffenden auszuzeichnen. Böse ist, was nicht seyn sollte, das heißt nur das Pflichtwidrige. Aeußerlich bedingtes Uebel in Schmerz, Unglück, sinnlicher Bedürftigkeit ist hier nicht in Frage, auch trifft der Tadel des Unedeln, Ungebildeten im Geistesleben die Idee nicht, wo nicht die absoluten Gebote der Pflicht entgegenstehen. Unter dieser Idee des Bösen tadeln wir nun schlechthin die Willenskraft des Menschen nach der Idee von der Sündhaftigkeit aller Menschen, welche Kant den ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen nannte. Die Unvermeidlichkeit dieses sittlichen Tadels für alle Menschen findet sich nämlich in der Form aller menschlichen Entschließungen bestimmt.

Nach der Idee des freyen Willens kommt dem ewigen Wesen meines intelligibeln Charakters Selbstbestimmung der Willkühr zu, so daß meine That wohl

durch fremde Anforderungen eingeleitet, aber nur durch mich selbst bestimmt seyn kann. Ich thue mit Selbstständigkeit und unabhängig von äußeren Einflüssen, was eigenthümlich meine That ist. In der Erscheinung aber kommen meine Thaten nur als Folgen meiner Entschlüsse vor. Für den Entschluß stehen dann die Formen des reinen verständigen und des sinnlichen Entschlusses nebeneinander, nach denen wir unsere Thaten beurtheilen. Die erste Form gehört der Idee, die andere der Natur.

In der reinen verständigen Form des Entschlusses herrscht die Ueberlegung, welcher Anspruch des Triebes nur zufällig, welcher nothwendig sey. Der reinverständige Entschluß ist durch das: du sollst, entschieden. Hier stehen Sachen der Wahl (des Vergnügens, der besondern Geistesbildung) und Sachen der Pflicht nebeneinander. Wo uns die Wahl gelassen ist, entscheidet dieser Entschluß gar nichts, nur die Pflicht giebt in ihm den Ausschlag.

Um nun mit dieser Entschließungsweise zu leben und zu handeln, muß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Anforderung schlechthin die That bestimmen. Dies aber entspricht nur unsrer Idee vom heiligen Willen, und kann für den in der Natur erscheinenden Willen nicht statt finden. In der Natur bleibt diese Einsicht in die Nothwendigkeit der Anforderung immer nur Sache des Urtheils; es wird dadurch das zurechnende Urtheil im Gewissen, aber nie unmittelbar die That bestimmt.

Der Mensch lebt und handelt immer unter der Form des sinnlichen Entschlusses. Das heißt, sein Entschluß wird in der Gegenwirkung der Antriebe

durch Lebendigkeit der Antriebe bestimmt; der stärkste Antrieb entscheidet. Die verständige Selbstbeherrschung führt zwar Ueberlegung mit in die Entschließung ein und erhebt den Entschluß zum verständigen, aber sie kann doch die That nicht durch die bloße Einsicht in die Pflicht (rein verständig), sondern nur so entscheiden, daß sie in der Aufmerksamkeit den Antrieben höhere Lebendigkeit giebt, welche sie liebt. So muß dann selbst die Pflicht begünstigt werden durch die Lebhaftigkeit ihres Antriebes; Pflicht gilt im Leben nur durch Tugend, das heißt durch die Kraft der guten Gesinnung im Entschluß und im Kampfe mit Sünde und Laster. Diese Kraft der Tugend hat also in der Natur immer eine endliche Größe, und würde überlegenen äußeren Antrieben unterliegen.

Nach der Idee der absoluten Selbstbestimmung der That ist aber die Kraft der Selbstbeherrschung nicht nur eine leitende, sondern eine unmittelbar wirkende; für den intelligibeln Charakter gilt daher die Form des reinen verständigen Entschlusses; es ist nur seine Wahl, daß er der Pflicht nicht rein um des Gesetzes willen folgt, es wird ihm als Schuld zugerechnet, daß er mit mangelhafter Tugend handelt. Die ideale Selbstschätzung des Menschen spricht also hier über alle Menschen in gleicher Form das schuldig in der Idee der Sündhaftigkeit aller Menschen aus. Ein heiliger Wille könnte sich selbst nicht zur sinnlich bedingten Erscheinung werden. Hier wieder müssen wir die Idee genau von der Beurtheilung des Lebens nach Begriffen unterscheiden.

1) Zu diesem Zweck müssen wir psychologisch genauer erörtern, wohin in dem Willensleben eigentlich

der ideale Tadel trifft. Die psychische Anthropologie nennt hier für die menschliche Thatkraft die drey Momente des Wollens, Könnens und Thuns (Psych. Anthr. B. 1. §. 53.). Hier trifft der Tadel des Bösen nicht das Wollen der Triebe, nicht die Kraft selbst im Können, sondern nur das Verhältniß des Entschlusses zum Thun. Die Kraft im Können darf er nicht treffen, denn für das, was ich nicht kann, bin ich auch nicht verantwortlich; die Freyheit der Thatkraft selbst ist grade das erste Vorausgesetzte für die Idee der Zurechnung. Auch das Wollen der Triebe für sich trifft der Tadel nicht. Jeder Mensch hat in sich den reinen sittlichen Willen, kraft dessen er sich im Gewissen lobt und straft; und jeder Gebildete sieht ein, daß er im tiefsten Herzensgrunde nur das Geistesschöne wolle und liebe. Der Tadel trifft nur die Form des Entschlusses, nach welcher die verständige Selbstbeherrschung nicht durch die Idee der nothwendigen Anforderung, sondern nur durch die sinnliche Lebendigkeit des Antriebes die That zu entscheiden vermag.

Durch diese Erörterung treten wir zwey Irrthümern entgegen. Einerseits nämlich ist durch Verwechselung der Idee der Sündhaftigkeit mit der zeitlichen Willenskraft im Menschen der Aberglaube noch sehr verbreitet, daß der Wille des Menschen von Grund aus verdorben und aus eigner Kraft zum Guten unfähig sey, daß er nur durch Zaubermittel religiöser Gebräuche den heiligen Geist für sich gewinnen und so fremdher das Gute in sich wirken lassen könne. Diese Ansicht entstand nur durch schwärmerische Mißdeutung religiöser Dichtungen. Im Erdenleben ist der Mensch für jedes Gute, welches von ihm gefordert wird, em-

pfänglich; geführt durch die Ausbildung des Geistes kann und soll er die eigne Kraft üben, um nach und nach immer mehr die Geistesschönheit anzuerkennen und in sich auszubilden.

Andrerseits ist oft unmittelbar die sinnliche Neigung und die gewohnheitsmäßige Stärkung derselben für den Grund des Bösen in uns angesehen worden. Diesen Fehler haben wir aber (psych. Anthr. §. 69. bis 86.) in der ganzen Lehre von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften zu berichtigen gesucht. Sinnliche Anregungen von Lust und Begierden und die Gewöhnungen in den Neigungen sind für sich nicht nur unschuldig, sondern Bedürfnisse des gesunden und kräftigen Willenslebens, der Fehler liegt immer erst darin, daß die verständige Selbstbeherrschung sich der untergeordneten Triebe zum Nachtheil der höheren annimmt und so die niedrige oder feindselige Neigung auf unsre Handlungen einfließen läßt.

2) Alle ausgesprochnen religiösen Lehren von Sündenfall, Erbsünde, Bekehrung und Erlösung sind bildlich und haben keine wissenschaftliche Wahrheit in sich. Der Hang zum Bösen, die Sündhaftigkeit in uns ist selbst nicht Sache der Erscheinung, sondern der Glaube führt unser Bewußtseyn darauf als auf eine freye That unsers intelligibeln Charakters, deren Wesen nicht nach Begriffen erläutert werden kann. Bekehrung ist ethisch als Zweck der sittlichen Besserung des Menschen eine natürliche Aufgabe an die Ausbildung des Geistes; der religiösen Idee nach aber in der Hoffnung auf vollendete Reinigung des Willens im ewigen Leben kein Gegenstand der Naturerkenntniß, sondern ein Geheimniß des Glaubens. Erlösung, die dem

Menschen nicht durch sich selbst käme und eigne freye That wäre, wäre gar keine; wir aber glauben im Vertrauen auf Gott, daß sie uns im ewigen Leben möglich sey. Dies ist das Geheimniß des zeitlichen Todes.

3) Gegen den Vorwurf der Sündhaftigkeit dürfen wir keine Entschuldigungen aus den der Natur entlehnten Gründen hören. In der Erscheinung ist die Schwäche des Menschen nothwendige Folge seiner Natur, alle Tugend in der Erscheinung muß nothwendig eine mangelhafte bleiben, aber das sagt nichts gegen die Idee. Im Gegentheil nennt die Idee das Princip und den Grund: hättet ihr nicht in euern freyen Willen diese Sündhaftigkeit aufgenommen, so würdet ihr euch nicht in diesen Schranken der Natur zur Erscheinung werden.

4) Die Kraft kann eine verschiedene seyn, mit welcher wir uns andern Antrieben widersetzen, die der Pflicht widerstreiten, und derjenige wird der menschlich beste seyn, dessen Tugend am schwersten zu besiegen ist. Uns ist aufgegeben, die Tugend zu üben und zu stärken; diese Bemühung hat für menschliches Leben den höchsten Werth. Wie weit es aber dem einen oder andern gelungen sey, seine sittliche Kraft stärker zu machen, das können wir keinem sichern Maaß unterwerfen. Keiner kann hierin vollkommen sich selbst, keiner den Andern richten. Ich kann wohl beurtheilen, ob Handlung und Absicht dem Gebote gemäß oder zuwider sind; aber nie vermag ich genau zu bestimmen, wie viel eigne Kraft es forderte, im einzelnen Falle dem Antriebe zu widerstehen und der Tugend treu zu bleiben.

Wir vermögen ethisch uud politisch die Erscheinung einzelner Handlungen und eines ganzen Lebenslaufes hier als schöner und edler, dort als häßlich und niedrig zu würdigen. Auch bleibt einem jeden sein Lebenslauf das Bild seines freyen Willens, wornach das sittliche Gefühl ihn beruhigt oder straft: allein in Rücksicht des religiösen Grundurtheils über die Sündhaftigkeit bleiben wir bey dem Paulinischen Ausspruch der allgemeinen Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes, weil wir keinen andern darin genau zu richten vermögen, wieviel das Schicksal durch die äußern Begünstigungen oder Hindernisse und wieviel seine eigne Willenskraft zur Entscheidung seines Lebenslaufes beygetragen habe.

Nach diesen Gedanken zusammengenommen, müssen wir die Ideen von der Gnadenwahl und der Vorherbestimmung beurtheilen. Wir glauben, daß durch die Gnade Gottes jedem Menschen im ewigen Leben die vollendete Läuterung seines Willens möglich sey. Vergleichen wir aber die so verschiedenen Weisen, wie dem einen oder andern der zeitliche Verlauf seines Lebens geworden ist, so sehen wir hier in der Erscheinung alles der Naturnothwendigkeit, dem Schicksal des Erdenlebens, und also der Idee nach dem Willen Gottes unterworfen, dessen Gründe uns unerforschlich sind. Der Wahl und Entscheidung des einzelnen Menschen gehört nur ein Wirken und Streben, welches durchaus den höheren Naturbedingungen, die ihn ins Leben einführten und im Leben fortführten, unterworfen bleibt. Wollen wir also den zeitlichen Lebenslauf ideal beurtheilen, so kann dies nur in den Gefühlen

der Gottergebenheit geschehen; wir empfangen aus Gottes Hand, was uns auch zu Theil wurde. So bleiben wir ganz bey den Lehren des Briefes an die Römer (Cap. 9. V. 14. u. f.) in Rücksicht auf die zeitliche Vorherbestimmung des Erdenlebens. Die kirchliche Ausbildung der Lehre ist nachher aber fehlerhaft geworden, weil die natürliche und die ideale Beurtheilung des Lebens nicht unterschieden wurden, der Aberglaube an die theurgische Kraft der Ceremonien irre führte und besonders die Idee von der ewigen Wiedervergeltung falsch angewendet wurde. Augustinus zum Beyspiel faßte vollkommen richtig die Sündhaftigkeit des Menschen als einen absoluten Act seines freyen Willens, dem nichts als Bestimmungsgrund vorhergegangen sey, und sah ein, daß dieser Act im Erdenleben unvertilgbar sey. Allein mit dieser Idee verbindet er dann neben dem Aberglauben an die Rechtfertigung durch bloße Ceremonien die falschen Vorstellungen von der ewigen Vergeltung, nach welchen die Schuld des Einen durch das Verdienst eines Andern getilgt werden soll, und anstatt der Vorherbestimmung für die endlichen Schicksale des Erdenlebens eine Vorherbestimmung für ewige Belohnung oder Bestrafung erdichtet wurde. Das erste enthält den Grundgedanken jener verderblichen Absolutionslehre der römischen Kirche; das andere aber jenen widerwärtigen, jeder Idee von Gerechtigkeit und Liebe widersprechenden Traum von einer absoluten Willkühr der doch für heilig gehaltenen Allmacht, durch welche der eine Theil der Menschheit zu ewiger Bosheit und ewiger Qual, der andere eben so wenig taugende zu ewiger Gerechtigkeit und Freude vorherbestimmt seyn sollte.

Wir vermeiden alle Schwierigkeiten, sobald wir richtig die Idee der Vorherbestimmung nur auf das Erdenleben beziehen und uns, wie unten noch genauer erwogen wird, über die sittlichen Vergeltungsideen besser verständigen.

5) Demuth als Tugend ist das Bewußtseyn der Schwäche unsers sittlichen Werthes in Vergleichung mit der Heiligkeit des Gesetzes. Die einzige dem Menschen geziemende religiöse Stimmung ist die einer demüthigen Befolgung des Gebotes mit dem Bewußtseyn, daß unsre Bemühungen bey aller Ruhe des Gewissens doch oft nur zulangen, um die Gesetzlichkeit der Handlung zu bestimmen, ohne der Lauterkeit der Gesinnung versichert seyn zu können.

Es steht keinem Menschen wohl an, vor irgend einem andern, wer er auch sey, seinen Geist in Rücksicht des persönlichen Werthes zu beugen: aber es ist Vermessenheit, sich in religiöser Selbstbeurtheilung für mehr und höher zu halten, als irgend einen andern, und es ist keineswegs sittliche Schwäche, sondern vielmehr wahre Stärke der Gesinnung, eine Denkungsart, welche reinigt und läutert, sich vor dem Gebot und der erhabenen Idee eines heiligen Willens zu demüthigen und in Demuth die höhere, mir unerreichte Würde des heiligen Willens anzuerkennen.

So liegt für das Leben die Bedeutung dieser Idee des freyen Willens und des Bewußtseyns der Sündhaftigkeit in der Gefühlstimmung frommer Demuth vor dem Heiligen und der Ergebung in den Willen Gottes, mit welcher wir die Vergänglichkeit des Erdenlebens getrost betrachten, indem der Mensch den reinen heili-

gen Quell des Guten außer sich und über sich, die Ursach des Mißgeschicks aber einzig in dem eignen Herzen zu suchen hat (Hdb. d. prakt. Phil. B. 1. §. 102.). Demgemäß entwickeln sich die in Begriffen unaussprechbaren Ueberzeugungen der Gottergebenheit in zwey gleichsam widerstreitenden bildlichen Vorstellungsweisen.

Betrachten wir unser Leben nur in der Erscheinung, und sehen wir dann, wie der Geist des Ewigen sich in der Natur durch das Menschenleben am meisten ausspricht: so finden wir uns in dem Kampfe mit einer fremden Gewalt um die göttliche Kraft in uns zu üben; es ist uns aufgegeben, das der Natur fremde Gesetz der Tugend und des Rechtes in ihr erst zu stiften, ein Reich Gottes auf Erden zu gründen, so daß es schon verdienstlich für jeden Einzelnen ist, darin nur einen Schritt vorwärts zu gelangen. Als ein Fremdling edlerer Abkunft, entsprungen aus einer höheren Welt, tritt der vernünftige Geist in der Natur auf, und die Erscheinung seines Lebens mit den Ideen von Tugend und Recht ist die höchste Schönheit, die siegende Kraft der Idee durch Tugend und Recht das Erhabenste in der Natur.

Vergleichen wir hingegen unser Leben in der Erscheinung mit unserm eignen Wesen, wie wir dies im Glauben erkennen, so sehen wir es als einen selbstverschuldeten Zustand an, daß wir nicht einmal mit unsrer Selbsterkenntniß zur Vollendung gelangen können, daß uns unser eignes Wesen, so wie die ganze Welt, in der Natur nur zur Erscheinung wird, und es entsteht uns für die Ahndung ein Verlangen, von den Banden des Endlichen befreyt zu seyn und

uns selbst bey Gott, dem wir entfremdet sind, wieder zu finden. Der zeitliche Tod aber wird uns das Symbol dieser Befreyung.

Drittes Kapitel.

Vom Glauben an Gott.

§. 34.

Die Ideen unsers ewigen Wesens und freyen Willens sprechen die Grundgedanken unsrer sittlichen Weltansicht aus; dienen aber darin nur, das aus dem Ganzen unsrer Naturerkenntniß herausgehobene Menschenleben ideal bestimmt zu denken. Wir müssen uns über diese zu der höchsten Form der Ideen in den Gottesideen, in den theologischen Ideen erheben, in welchen wir alle Beschränkung der Erscheinung überhaupt aufgehoben denken. Hier finden wir in dem durchgeführten Gedanken der absoluten Einheit aller Dinge das Princip der religiösen Weltansicht, in welcher die Welt als beherrscht von den Ideen der ewigen Schönheit beurtheilt wird. Dafür sind die speculativen Bestimmungen in der Kritik der Vernunft Band 2. §. 146. bis 150. die praktischen eben da Band 3. §. 220. besprochen, wir suchen hier die Anwendung.

§. 35.

Für die speculative Bestimmung der Gottesidee müssen wir rein metaphysisch die absoluten Bestimmungen der Grundbegriffe zu vollenden suchen. Die ent-

scheidenden sind die Verhältnißbegriffe. Die Erkenntniß unsrer sinnlichen Vernunft bildet sich durch ihre nothwendigen Formen zur Erkenntniß eines Ganzen aller Dinge, als Welt, unter den Gesetzen der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung der Dinge aus. In dieser Welt nun hängen die Einzelwesen in Rücksicht ihrer gegenseitigen Verhältnisse mit Nothwendigkeit von den Naturgesetzen ab, aber die nothwendigen Formen der Gesetze für sich sind Nichts, sind wesenlos und die Wirklichkeit der Einzelwesen ist nicht durch sie gegeben. Die Ideen der Vollendung bestimmen diese Welt daher als die erschaffene Welt, deren Wesen die Wirkung der Ursach von ihrer einen Nothwendigkeit sind. Nur durch diese Idee der einen Ursach der Welt denken wir in der Einheit der Dinge Wesen und Nothwendigkeit verbunden. Hiermit ist uns schon quantitativ die Bestimmung des Einigen, Einzelnen und Einfachen Wesens, modalisch die seines nothwendigen Daseyns gefordert, wozu wir qualitativ noch die Verneinung aller Beschränktheit, also absolute Realität setzen müssen. So erhalten wir die speculative Bestimmung der Idee Gottes, des Ideals der Vernunft, als des Einigen, einfachen, absolut realen und absolut nothwendigen Wesens, welches die Ursach der Welt ist, und wissen aus dem Vorigen, daß sie sich nur auf die Ideen von der selbstständigen Geisteswelt beziehen könne.

Hieraus können wir eine vollständige Auseinandersetzung der menschlichen Begriffe von den Eigenschaften Gottes geben, indem wir die Verneinung der Schranken und ihren Superlativ durch alle Klassen

unsrer Begriffe durchführen. Dabey wird aber das philosophisch Wichtige wieder meist nur in der Gegenwehr gegen die wissenschaftlichen Beschränkungen der Idee zu finden seyn.

1) Der Beschaffenheit nach wiederholt sich uns nur die Idee der absoluten Realität in allen Bezeichnungen wie Unbegreiflichkeit, Unerforschlichkeit, Unergründlichkeit und ähnlichen. Die hypothetische Metaphysik der Schule bildete sich hier aber noch ein Ideal des allerrealsten Wesens, welches wir gänzlich verwerfen müssen. Man geht dabey in der Weise des Leibnitz von der Voraussetznng eines Inbegriffs aller Möglichkeiten aus und denkt sich Gott als das allerrealste Wesen, d. h. als dasjenige Wesen, von welchem alle diese Möglichkeiten bejaht werden müssen, während bey den Stufen untergeordneter Wesen ein immer größerer Theil von Verneinungen eintreten soll. Diese Vorstellung ist nach der bloßen Form des kategorischen Urtheils unter der Voraussetzung, daß Realitäten einander nicht widerstreiten, ersonnen. Allein diese Voraussetzung ist in menschlicher Beurtheilung ganz unbrauchbar. Uns heißt es: omnis determinatio est negatio, legen wir einem Subject ein bestimmtes Prädicat bey, so verneinen wir damit von ihm alle diesem Prädicat disjuncten Merkmale; jede in unsrer anschaulichen Erkenntniß gegebene Beschaffenheit steht in einer Begriffssphäre neben andern ihr widerstreitenden. Doch muß für die genauere Beurtheilung dieses dialektischen Irrthums wieder der Unterschied der qualitativen und modalischen Verneinung wohl in Acht genommen werden. Verstehen wir qualitativ unter Realität den Begriff von einer bestimmten Beschaffen-

heit, so ist der Satz: „Realitäten widerstreiten einander nicht" gradezu falsch und nur durch Verwechselung von Widerstreit mit Widerspruch entstanden. Hier gilt nur: verschiedene Realitäten widersprechen einander nicht (Syst. d. Logik §. 42.). Verstehen wir hingegen unter einer Realität modalisch das Daseyn eines bestimmten Wesens, so steht neben des Aristoteles Formel: „kein Ding kann zugleich seyn und auch nicht seyn" richtig die andere: „verschiedene Realitäten widerstreiten einander nicht," das heißt, aus dem Daseyn eines Wesens folgt nie das Nichtseyn eines andern. Denn in unsrer Erkenntniß kann Daseyn nur unmittelbar gegeben, aber nie bloß erschlossen werden. Allein die Sache so verstanden, ist der Inbegriff aller Realitäten nicht das höchste Wesen als Ursach der Welt, sondern die Allheit der Dinge, das Weltganze selbst. So geht der dogmatischen Metaphysik mit der Hypostasirung der Begriffe gleich das Ideal des Theismus in die Summe aller Wesen und somit in das Ideal des Pantheismus über.

2) Der Modalität nach nennen wir Gott das absolut nothwendige, das ewig nothwendige Wesen, indem wir Gott im ewigen Wesen der Dinge als die Ursach aller Dinge voraussetzen. Die dialektischen Schwierigkeiten dieser Idee sind schon Syst. d. Metaph. §. 56. besprochen. Die dogmatische Metaphysik nämlich erklärte nothwendiges Wesen für das, dessen Nichtseyn undenkbar sey. Wir aber wissen, daß der denkende Verstand für sich, weder für noch wider irgend ein Daseyn ein Urtheil habe, dieser Begriff bliebe also ganz unanwendbar. Die andern schwierigeren Unterschiede bey dem Begriff der Nothwendigkeit be-

treffen nur die Naturerkenntniß und für die Gottesidee bleiben wir einzig bey der Voraussetzung im Glauben, daß Gott ewig bestehe, daß sein Wesen absolut selbstständig und das Daseyn jedes andern Wesens von ihm abhängig sey.

3) Den Verhältnißbegriffen nach ist uns Gott bestimmt, erstens als das schlechthin unabhängige Wesen, darum als selbstständig, unentstanden, unvergänglich, unverderblich, unveränderlich; zweytens als die allmächtige, allgenugsame Ursach der Welt.

Hierin finden wir den metaphysischen Grund für die Ausbildung unsrer Vorstellung von Gott unter der Idee der Dreyeinigkeit. Uns steht nämlich diese Idee unter den subjectiven Verhältnissen, daß wir Gott als das absolut selbstständige Wesen über der Welt, sodann Gott als den Urheber und Ordner der Welt, und drittens Gottes Geist als waltend in den Naturerscheinungen der Welt und Menschengeschichte denken müssen. Diese Verhältnisse sind in der positiven Lehre nach der alten Bedeutung der Worte passend drey personae, πρόσωπα, eines Wesens genannt. In der mythischen Auffassung der theologischen Ideen sind sie aber auf sehr widerstreitende Weise beurtheilt und benannt worden. Die älteren philosophischen Kirchenlehrer nach Augustinus nannten nur verschiedene Eigenschaften der Gottheit als Personen in ihr mit fehlerhafter Hypostasirung der Begriffe. Wir müssen das Genauere wieder an die Geschichte der Philosophie verweisen.

4) Die Bestimmung der Gottesidee in Rücksicht der Größenbegriffe führt, mit der Forderung, ein

Einziges, einfaches Wesen zu denken, auf die Lehre vom Monotheismus, für deren Ausbildung die mosaische Lehre der Leviten so berühmt worden ist. Für das Wesentliche dieser Lehre müssen wir aber über das bloß Metaphysische hinaus die andern Bestimmungen der Idee suchen.

Wie steht die Gottesidee unsern Vorstellungen von der Körperwelt, wie der geistigen Ansicht der Dinge, wie den Vorstellungen von Raum und Zeit gegenüber?

Gegen die Körperwelt antworten wir nur abweisend: Gott ist unkörperlich, unausgedehnt und nur vom Geistigen entlehnen wir positive Bestimmungen.

Dem Raum und der Zeit gegenüber hingegen sagt man, Gott ist allgegenwärtig, anfanglos, endlos, unendlich. Was aber dies bedeuten soll, wird nur durch den transcendentalen Idealismus klar, welcher Gottes Wesen über Raum und Zeit erhebt und Ewigkeit an die Stelle der Unendlichkeit setzt. Demgemäß müssen wir auch die unbedingte Gültigkeit der Idee der Allmacht deuten. In unsrer Zeitwelt z. B. kann das Geschehene nicht ungeschehen werden; aber vor Gott ist weder Raum noch Zeit, weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern menschlich ausgesprochen nur ewige Gegenwart. Alle Beschränkungen von mathematischer Nothwendigkeit sind für die Gotteswelt ungültig.

So bleibt uns dann zuletzt das Bedeutendste der psychische Anthropomorphismus zur Bestimmung dieser Idee.

Gott ist ein Geist in absoluter Vernunft ohne Sinne und ohne vermitteltes Denken, der ewigwa-

chende, alles durchschauende, allwissende und allweise; Gott ist in ewiger Liebe der absolut vollkommene, heilige, selige, gerechte und allgütige Herr der Welt.

Dieser psychische Anthropomorphismus ist das entscheidend Wichtige in der Idee des Monotheismus. Alles hängt hier von dem Mosaischen Gebot ab, welches jedes körperliche Bild für die Gottheit verwirft. Ueber die Idee der Einheit Gottes allein ist nicht gut streiten, denn jede über Fetischdienst erhabene Volksreligion hat im Grunde diese Idee in sich und ob in dem vielgestaltigen Mythus die höheren Wesen dei, Dämonen und Heroen, oder Hypostasen, Engel und Heilige genannt werden, macht keinen wesentlichen Unterschied. Monotheismus wird dem Polytheismus als Heidenthum nur darin auf bedeutende Weise übergeordnet, daß wir nur geistige Ideen von Gott und keine körperlichen Vorstellungen oder Analogien von Naturwirkungen in die Idee von Gottes Wesen aufnehmen. Die naturphilosophische Mystik des Jakob Böhm und Schelling ist darin eben so fehlerhaft als die Mythologie des Plotinos, des Chrysippos oder der Parsen.

Ueberhaupt Zweck und Ziel dieser ganzen dürren Spitzfindigkeiten in der Gotteslehre kann nur die Wahrheit seyn, daß durch allen Witz der Schulen nie ein höherer und reinerer Ausspruch der Gottesidee gefunden werden wird, als der volksmäßige unsers Glaubens: durch Gottes heiligen Willen und seine ewige Liebe besteht die Welt. Die Schule hat hier nur die Aufgabe, diese einfache Rede gegen Irrthum zu schützen, und endlich die Albernheit und Geschmacklosigkeit aller derjenigen zu verbannen,

welche Gotteslehre und Naturlehre miteinander vermengen und sich darin geistig vornehm vorkommen, daß sie in irgend einer Naturphilosophie oder Monadologie ein über den Glauben erhobenes Wissen zu besitzen meinen, in welchem sie einsehen, wie Gott es angefangen habe, um zum Seyn und Wirken zu gelangen.

Für diesen Zweck müssen wir auch noch genauer gegen die pantheistischen Vorstellungen sprechen. Gott, der über die Welt erhabene allmächtige Geist, ist als Ursach der Welt und nicht als die Substanz der Welt, nicht als die belebende Seele der Welt, nicht als das nothwendige Band aller Dinge zu denken. So ist uns der richtige Ausspruch der Idee zuerst gebildet worden im Völkerleben durch die Lehre von Jehovah, dem Herrn der Welt, in der Schule durch des Anaxagoras Lehre, daß der allwaltende Geist der Weltordner sey, so daß die Sokratiker Gottes über die Welt erhabenes Wesen wohl von der Beseelung der Welt zu unterscheiden wußten. Schärfer ist aber der Gedanke in der christlichen Kirchenlehre, besonders durch Augustinus ausgebildet worden, in der Lehre von der erschaffenen Materie und der Erschaffung der Welt aus Nichts.

Indessen wirkt hier und in unsrer Schule die falsche neoplatonische Dialektik mit ihrer Hypostasirung abstracter Formen immer noch irrend dazwischen. Ein jedes poetisch mythische Philosophem, dessen Dialektik das In- Durch- und Miteinanderseyn nicht genau unterscheidet, kann hier nicht scharf in Anspruch genommen werden, indem der Traum selbst Theismus und Pantheismus nicht scharf unterscheidet. So gilt

es die ionischen und elektischen Philosopheme der Griechen. Bey der besseren Ausbildung der Dialektik sind hingegen die Schule des Scotus Erigena und des Spinoza bestimmt Pantheisten, indem sie Gott für die Substanz der Welt erklären, eben so die Schule des Leibnitz, welche die Welt für die Vorstellung Gottes hält, und unbestimmter auch unsre neuen Phantasten, wie z. B. Fichte und Schelling, welche Gott für das ewige Band aller Dinge, für das hypostasirte Gesetz der Welt erklären. Dagegen sagen wir: Gott darf weder nur als absolute Gemeinschaft oder das Princip der Gemeinschaft, noch auch nur als die Substanz, das Wesen aller Dinge, sondern er soll als die absolute Ursach aller Dinge gedacht werden. Bey allen pantheistischen Hypothesen nämlich ist die unvollkommne erscheinende Welt Gottes Wesen selbst, und so könnte die Realität des ewigen Gutes, welche wir im Ideal der ewigen Schönheit glauben, gar nicht gedacht werden.

§. 36.

Um nun den Menschen das Bewußtseyn dieses Glaubens an Gott, den heiligen und allgütigen Welturheber zu beleben, werden wir jede Erinnerung an die höhere Bestimmung des Menschen und an das ewige Leben mit der Idee der Einheit des Welturhebers in Verbindung setzen können, so wie wir im folgenden die praktische Bestimmung der Gottesideen näher ansehen.

Dieser Zweck hat in der Schule, wie wir wissen durch Verwechselung der dialektischen Formen, auf

die sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes geführt. Dieser Glaube ist aber der Grundgedanke unsrer erkennenden Vernunft, und am wenigsten von allen unsern Ueberzeugungen einer Vermittlung durch Beweise zu unterwerfen, da er keine Regel ist und noch weniger unter einer Regel stehen kann. Wir müssen dafür die vorliegenden dialektischen Verhältnisse näher ansehen, jedoch wieder für den Standpunkt der Kantischen Kritik, indem sonst zu viel Fremdartiges bloß polemisch besprochen werden müßte.

Wir können erstlich reinlogisch nachweisen, daß das Daseyn Gottes nicht erschlossen werden könne. Jeder kategorische Schluß ordnet einen Fall unter eine Regel; Schlüsse auf Daseyn finden nur unter hypothetischer Form statt. Allein von der Folge auf den Grund gilt der einfache hypothetische Schluß nur modo tollente und nicht umgekehrt. Ein hypothetischer Schluß bejahend vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes müßte divisiv vollständig gemacht werden in Rücksicht der Allheit der Folgen unter einem Grunde, oder der Allheit der Gründe über einer Folge. Welcher Mensch aber vermag dies für das Verhältniß der Welt zu Gott auszuführen?

So wissen wir voraus, daß alle hier angebotenen Schlüsse der Form nach Trugschlüsse seyn werden. Nun kann man dem metaphysischen Gehalte nach entweder speculative oder praktische Prämissen suchen, die ersten finden sich beym ontologischen und kosmologischen, die andern beym physikotheologischen und moralischen Beweis.

Der speculative Grundgedanke für die Idee von Gott ist nämlich: die eine Ursach der einen Noth-

wendigkeit, von welcher alle Wesen der erschaffenen Welt abhängig sind; diese Ursach also als das eine höchste Wesen, das allervollkommenste Wesen.

Aus dieser Idee unmittelbar sucht der ontologische Beweis das Daseyn Gottes zu folgern, indem man meinte, das nothwendige Daseyn gehöre schon mit zu den Prädikaten des allervollkommensten Wesens. Man sagt etwa: das allervollkommenste Wesen muß von nothwendigem Daseyn seyn und kann asso gar nicht als nicht seyend gedacht werden. In dieser Gedankenverbindung ist aber das Begriffe Denken mit dem Erkennen verwechselt worden. In der Idee eines nothwendigen Wesens lege ich dem Seyn desselben die Nothwendigkeit als Prädicat bey. Aber das Daseyn ist überhaupt kein Prädicat, welches ich einem Dinge als Eigenschaft beylegen kann, sondern es ist die unmittelbare modalische Bestimmung der Erkenntniß, welche nur von den Einzelwesen als Gegenständen der unmittelbaren Erkenntniß und nie von einem allgemeinen Begriffe gilt. In der That sagt also jenes Raisonnement nicht, „Gott ist," sondern nur, wenn das allervollkommenste Wesen existirt, so ist es ein nothwendiges Wesen, womit noch kein Daseyn behauptet wird. Doch kann die Spitzfindigkeit dieser Verwechselung vom Begriffe denken und Erkennen hier noch auf gar manche andere Art vorkommen, vorzüglich indem bey der Idee des höchsten Wesens noch der relative Superlativ der Allheit mit der Idee der absoluten Vollendung verwechselt wird. Wir glauben mit dem Daseyn Gottes zugleich an die Wirklichkeit des höchsten Gutes. Trennt nun aber der begreiffende Verstand erst den bloßen Begriff vom besten Wesen

von dieser lebendigen Ueberzeugung und will diese dann durch einen Schluß wieder herstellen, so schiebt sich leicht eine leere Spitzfindigkeit unter. In dem Umfang einer noch so armen Erfahrung ist verglei- chungsweise ja doch ein Wesen oder eine Art Wesen das beste, was darin ist, wenn dies auch noch so weit von dem vollendet Guten absteht. Wer dies nun nicht unterscheidet, der meint leicht beweisen zu können, daß das Nichtseyn des besten Wesens unmöglich sey. Hinter dieser Verwechselung wird man meist die wahre Absicht derjenigen, die den ontologischen Beweis an- wendeten, erkennen, sie wollten nämlich nur ausspre- chen, daß in unserm Glauben das höchste Wesen auch das heilige sey.

Für alles Folgende ist zu bemerken, wie Kant zuerst zeigte, daß bey jedem andern Versuch nur die ontologische Gedankenverbindung wieder wirklich auf die Idee der Gottheit führe, indem die andern Folge- rungen für sich immer bey untergeordneten Verhältnis- sen stehen bleiben.

Bey dem sogenannten kosmologischen Beweis nimmt man nämlich die Abhängigkeit alles wirklichen in der Erscheinungswelt zum Grundgedanken und fol- gert: dieses durchaus Zufällige kann nicht durch sich bestehen, es setzt eine höhere, durch sich bestehende noth- wendige Ursach (causa sui) als Ursach der Welt vor- aus. Allein dies zugegeben folgt ja nicht, daß das nothwendige Seyn, durch welches alles zufällige be- steht, eben nur ein Wesen und noch weniger, daß es ein heiliges sey. Die Idee der Gottheit ist hier nur durch Erschleichung gewonnen.

Geht man ferner von praktischen Betrachtungen

aus, so lassen sich alle mehrgenannten physikotheologischen Betrachtungen hier mit Vortheil anwenden, um die Gottesidee zu beleben. Allein dabey wird der Glaube an Gott jedesmal vorausgesetzt, die ganze Betrachtung gilt nur durch ihn, und darf ihn nicht erst erzeugen und begründen wollen.

Denn wir haben schon oben gefunden, daß hier nur das ästhetische Urtheil genügen kann, und auch dieses einzig unter den Ideen der Gottergebenheit und der sittlichen Demuth. Der große Verlauf der Naturordnung in der Außenwelt zeigt uns nie das Höchste, welches wir suchen; die sichtbare Welt zeigt uns nicht die Herrschaft der Gerechtigkeit und der ewigen Liebe, sondern diese Herrschaft ist nach dem großen Wort der christlichen Lehre nur da gegründet, wo wir nicht sehen und doch glauben. Mit des Asmus Worten: „mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt sich der Mensch größer, als alles, was ihn umgiebt, und sehnt sich nach etwas anderem.“ Das Himmelreich ist rur inwendig in uns; nur die geistige Selbsterkenntniß kann uns des Glaubens Vertrauen sichern.

Daher hat sich die unbeholfnere physikotheologische Dialektik, um von der Zweckmäßigkeit der Natur auf einen weltordnenden Verstand zu schließen, immer nur der untergeordneten Vorstellungen von der Künstlichkeit der Naturordnung oder von der Segensfülle der wohlthätigen Natur bedienen können. Von diesen beyden Vorstellungsarten zeigten wir aber schon (§. 23.), daß sie nur einer willkührlich dichtenden Phantasie dienen.

Die Vorstellungen von der Künstlichkeit der Welt-

ordnung können wir nie für das Ganze fassen, sondern wollten wir uns diesem Traum wie einer Wissenschaft anvertrauen, so würde er uns nur bildende und zerstörende, ordnende und verwüstende Kräfte im Kampfe miteinander zeigen. Und in gleicher Weise stünde der wohlthätigen Natur gleichsam die zürnende, in Sturm und Wetter verwüstende, in Unfruchtbarkeit, Gift und Krankheit verderbende entgegen. Diese Bilder sind unwürdig des heiligen Geistes, sie führen nur auf den Kampf des Freundes und des Feindes, des Ormuzd und des Ahriman. Und wessen Dienst ist dann der natürlichere? Furcht erzeugte die Götter, nach des Lucretius Spruch. Im roheren Menschenleben führte das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten fast immer zuerst den scheuen Geist zur Furcht vor feindseliger Gewalt, und erst da, wo bey höherer Ausbildung des Geistes im Völkerleben der Mensch sich selbst helfen lernte zur Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens, gewann er auch Vertrauen zu dem Freunde dort oben.

So sehen wir alle diese physikotheologische Betrachtung nur für eine leichtere dichterische Behandlung ihre Bedeutung behalten; ihr Licht verbleicht vor dem heiligen Ernst der sittlichen Ideen und ihres Gottesreiches.

Endlich, wollten wir uns auch ganz den Spielen dieser Dichtung hingeben, so würden wir doch nur in die Welt der Genien, der Nymphen und Elfen und nicht in das Reich Gottes eingeführt. Die Sinneserscheinungen der Erfahrung zeigen uns nie den Einen, heiligen Herrn der Welt.

Darum führte uns auch Kant hier so weiter,

daß er nur unser sittliches Selbstbewußtseyn aufrief für den Glauben an Gott, als ein Postulat der praktischen Vernunft. Wenn er diese Betrachtung aber einen moralischen Beweis nannte, so fehlte er, wie oben bey der Idee der Unsterblichkeit, in der logischen Form, dann aber hier auch noch weiter in der bildlichen Vorstellung, die er als Beweisgrund unterstellt. Er nimmt nämlich das ethische irdische Ideal des vollendeten Gutes, die Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit, für ein religiöses, welches im ewigen Leben wirklich werden soll. Dafür muß er dann den allmächtigen Herzenskündiger als den Herrn der Welt und den ewigen gerechten Richter voraussetzen. Allein uns bleibt diese Idee für das ewige Leben nicht stehen. Wir glauben nicht an das tausendjährige Reich der Erfüllung aller irdischen Wünsche, sondern allein an das Gottesreich unter der Herrschaft der ewigen Schönheit und der heiligen Liebe, und darin an die heilige Liebe als den Herrn der Welt.

§. 37.

Wir müssen den Glauben an Gott als den heiligen Urheber der Welt aussprechen in absoluten Bestimmungen unsrer Naturerkenntniß, und daher

1) speculativ im Glauben an Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt, den Herrn des Schicksals, den Lenker der ewigen Vorsehung.

2) ethisch im Glauben an Gott als den Gesetzgeber, Beherrscher und Richter im Reiche der Zwecke, in der sittlichen Ordnung der Dinge.

Dabey aber müssen wir uns in Acht nehmen,

diese Ideen nicht mit Naturverhältnissen zu verwechseln.

Bey dem speculativen Ausspruch hat die Verwechselung der Idee mit Naturbegriffen die Frage nach dem Ursprung aller Dinge, oder nach der Erschaffung der Welt, und damit zugleich die Lehre von den Wundern als Eingriffen der schaffenden Kraft in den Lauf der Natur erzeugt.

Die Leerheit der Vorstellung von einer Erschaffung der Welt in der Zeit ist uns leicht klar. Die Zeitreihe ist nur anfangslos; im Verlauf ist sie sich selbst genug und die Substanz in ihr nie entstanden. Auch würde in der Zeit die schaffende Kraft, anstatt eines ersten Anfangs nur mit in die Zeitreihe und ihren Ablauf der Begebenheiten treten. Der Gedanke eines Welturhebers ist Idee und über Zeit und Raum ganz erhaben. Für jeden Augenblick der Gegenwart existirt die ganze Vergangenheit nur in der Erinnerung; aber diese Erinnerung langt auch ins anfangslose Rückwärts. Wollte jemand sagen: vor Jahrtausenden hat Gott die Welt erschaffen, so können wir eben so leicht erwiedern: nein! heute Morgen brach der erste Tag an. Denn die Zeitwelt hat jetzt am Mittag nur eben so den heutigen Morgen in der Erinnerung in sich, wie den Verlauf der fernsten Jahrtausende.

So sollen wir nur der Idee nach von Gott dem Schöpfer und Erhalter der Welt sprechen; von dem Schöpfer nämlich, weil er Urheber der Wesen, von dem Erhalter, weil er Urheber der nothwendigen Gesetze der Welt ist.

Die Lehre von der Erschaffung der Wesen ist hier ohne unsern transcendentalen Idealismus von schwerer

Auffassung, denn wissenschaftlich gilt das Gesetz der Beharrlichkeit der Wesen: keine Substanz kann hervorgebracht werden. Nur die Verwerfung der körperlichen Weltansicht gegen die Ideen der ewigen Wahrheit kann hier die Ausgleichung geben. Daher hat die alte Philosophie früher Gott nur als den Ordner oder als den ersten Beweger der Welt erkannt und nicht als Schöpfer. Daher der spätere Streit über die unerschaffene Materie des Chaos und alle damit verbundenen Träume, bis Augustinus den richtigen Spruch fand und zur Kirchenlehre machte: aus Nichts hat Gott die Welt erschaffen.

Mit diesem ist uns auch gegen jede mehr als dichterische Bedeutung des Wunderglaubens entschieden. Doch müssen wir dafür die Verworrenheit der gemeinen Begriffe näher ins Auge fassen.

Wollen wir Wunder nennen dasjenige, worüber die Leute sich wundern, oder das seltsame Ungewöhnliche, oder das, dessen Zusammenhang wir nicht verstehen, so ist die Natur voller Wunder, und das wahre Seyn der Dinge ist uns eitel Wunder. Allein dies trifft die Phantasien des religiösen Wunderglaubens nicht recht. Hier geht das Interesse der Dichtung darauf hinaus, uns das Ueberirdische, Uebernatürliche in der sichtbaren Welt erscheinen zu lassen. Natürlich haben in Zeiten geringerer Ausbildung der Naturkunde Volkssagen diese Phantasien angewendet, um ihren Propheten zu verherrlichen und Priester bald ehrlich, bald zur Täuschung dieselben benutzt, um sich und ihren Propheten in Credit zu setzen. Was man nun aber da als Wunder erzählt (Weissagen, Traumdeuten, Kranken heilen, Schlangen bändigen, Frö-

schemachen, Geistersehen u. s. w.), sind nur Proben ungewöhnlicher Kraft und Geschicklichkeit, wie wir sie bey physikalischen Kunststücken und den Künsten der Taschenspieler auch wiederfinden. Hier ist nicht vom Uebernatürlichen, sondern nur von ungewöhnlicher Kraft oder Naturkenntniß die Rede. Die Erzählungen berühren die Religionswahrheit nicht von ferne, sondern es kann nur zuweilen für die Naturlehre von Interesse seyn, zu untersuchen, ob erzählte Geschichten sich wirklich beglaubigen lassen oder nicht.

In der Dogmatik unsrer positiven Religionslehre hatte indessen die Lehre von den Wundern (gegen einzelne Stellen in den Evangelien) eine höhere Bedeutung. Wäre nämlich die Natur das wahre Wesen der Dinge, so würde, wo wir eine höhere Macht durch die Fugen gesprengter Naturgesetze greiffen sähen, dies nicht nur von ungewöhnlicher Kraft, sondern von Allmacht und Gottesgegenwart Zeuge seyn. Dies ist eigentlich der führende Gedanke in diesen religiösen Dichtungen. Wir aber, belehrt durch die Unterscheidung von Natur und Idee, sehen leicht ein, daß die menschliche Vernunft das Vermögen gar nicht hat, etwas gegen die Naturgesetze zu beobachten, denn diese Gesetze sind ja die nothwendigen Grundformen unsrer Erkenntniß und nicht ewige Gesetze des Wesens der Dinge selbst. Solche Geschichten, bey denen die Beobachtung wirklich im Widerspruch mit den Naturgesetzen wäre, kann nicht einmal jemand erdichten.

Alle wirklich angebotenen Erzählungen laufen nur auf das ungewöhnliche Natürliche hinaus, bey welchem der Erzählende nur aus Mangel an Naturkenntniß

bald meint, daß das nur Erdichtete wirklich geschehen sey, bald daß Wirkliches oder Erdichtetes den Naturgesetzen widerspreche, wo dieser Widerspruch nicht statt findet. Uns kann es bey allen diesen Erzählungen nur auf Prüfung der angebotenen Zeugnisse ankommen, um im Erzählten Erlogenes, Erträumtes und Erfahrenes zu unterscheiden.

So stehen diese Träume dem klaren Begriffe gegenüber. Sehen wir aber über die Beurtheilung einzelner Wundergeschichten hinaus auf das Ganze der Symbolik in diesem Wundertraum, so finden wir wohl, daß der Zauber der Dichtung in jenen Interessen der Ahndung liege, nach denen wir die Welt der Erscheinungen im Lichte der ewigen Wahrheit zu fühlen streben. Wenn wir da den absoluten Ideen gegenüber auch den physikalischen Irrthum gehoben haben, so können sich doch noch die positiven Bestimmungen der Ahndung einmengen, welche uns überhaupt erst die ästhetische Auffassung der Erscheinungen möglich machen, und welche durch die Beschränktheit alles wissenschaftlichen Urtheils herbeygeführt werden. Dies betrifft denn vorzüglich die Zufälligkeiten in den Schicksalen einzelner Menschen und in den Schicksalen des Völkerlebens. Hier vermag kein Rationalismus für den zeitlichen Verlauf des Geisteslebens nachzuweisen, warum sich Alles und Jedes grade in dieser Weise habe zutragen müssen. Die menschliche Beurtheilung findet sich also hier in jener schwankenden Mitte zwischen Wahrheit und Dichtung (§. 23.), für welche wir den Aberglauben nur abhalten können, indem wir die Rechte der Dichtung anerkennen, jeden

Anspruch dieser Phantasien an wissenschaftliche Wahrheit aber verwerfen.

§. 38.

Den Gegensatz zwischen der Idee von der lebendigen Gottheit und der Vorstellung eines nothwendigen Schicksals als des Herrn der Welt haben wir schon (§. 21.) als den modalischen Widerstreit der Formen unsrer Naturerkenntniß mit der Idee von ewiger Wahrheit kennen gelernt. Für unsre endliche Erkenntniß können wir, um die Einheit der Dinge zu denken, nie über diese leeren Formen der Naturgesetze hinaus; und wie wir auch sonst eine positive Vorstellung von der Welteinheit suchen, wir werden uns immer unter diese Formen zurückgedrängt finden. Die höchste Ausbildung unsrer Begriffe erhebt also die lebendige Gottheit über das Schicksal; Gott, der Erhalter der Welt, ist der Herr des Schicksals, der Lenker der ewigen Vorsehung, der Gesetzgeber der Welt.

Diese Idee muß sich uns eigentlich für die höhere Ordnung der Dinge als eine sittliche Ordnung der Dinge, das heißt, sie muß sich für die Geisteswelt als das Reich der Zwecke aussprechen. In der Geisteswelt als dem Reiche der Zwecke ist Gott der heilige Gesetzgeber, der allweise Beherrscher, der allwissende, herzenskundige Richter.

Leicht aber ist der bildliche Anthropomorphismus in diesem Ausspruch der Idee zu erkennen, denn wir denken hier die ewige Ordnung der Dinge nur nach dem Bilde eines menschlichen Staates und

die Gottheit als den allgenugsamen Gründer dieses Staates (nämlich des Reiches Gottes als seiner unsichtbaren heiligen Kirche).

Wenn diese Idee daher auch von allen kindlichen Bilderspielen eines Priesterreiches und alles theokratischen Aberglaubens frey gehalten wird, so zeigt sich ihre Ungenugsamkeit doch darin, daß wir das Gesetz dieses Reiches der Zwecke, nämlich die Idee des Zweckes der Welt nicht auszudenken vermögen.

§. 39.

Die ältere praktische Philosophie setzte die Lehre vom höchsten Gute an ihre Spitze, ohne darin die objective Frage nach dem Zwecke der Welt von der subjectiven nach dem, was dem Menschen zu thun sey, zu unterscheiden. Da gilt es dann vorzüglich den Streit, ob in Vergnügen und Glück, oder in Tugend und Weisheit dies höchste Gut zu finden sey. Kant vereinigte beyde Meinungen darauf: Tugend sey das höchste Gut, Glückseligkeit das untergeordnete, welches nur nach der durch die Tugend bestimmten Würdigkeit vertheilt werden solle und so das vollendete Gut bringe.

Wir aber werden auf die Frage nach dem höchsten Gut nach verschiedenen Abstufungen antworten. Ganz subjectiv ist für den einzelnen Menschen das höchste Gut Seelenruhe aus Selbstzufriedenheit. Diese aber hängt ab von den Meinungen eines Jeden, welche ihm die Zwecke seines Lebens nennen. Welches ist nun da die richtige Meinung? Wir sagen: die der Weisheit, welche die sittliche Willenskraft über Alles erhebt, zunächst die geistig schöne Erscheinung des Le-

bens ansetzt, den Genuß aber nur nach dem Dringenden des Bedürfnisses schätzt.

Aber mit alle diesem stehen wir nur bey der ethischen Frage nach den Zwecken des Menschen und nicht bey der religiösen nach den Zwecken der Welt. Was ist also endlich für die Welt das ewige Gut? Hier kennen wir einzig die Antwort der ästhetischen Ideen: jedes Leben trägt in der eignen Schönheit seinen Werth! Nach Begriffen kann kein Mensch den ewigen Zweck des Weltalls nennen, denn keine unsrer Werthgesetzgebungen genügt dem. Glückseligkeit giebt gar kein Ideal; Sittlichkeit ordnet sich für den Menschen dem höheren Gebot des Rechtes unter; dieses nun als alleiniges unmittelbares Gebot nennt das vernünftige Wesen zwar schlechthin als Zweck an sich für die Welt, aber auch diese Idee ist uns wieder nur von ethischer Brauchbarkeit, indem wir religiös von jedem wahrhaft vorhandenen dasselbe aussagen müssen.

Demgemäß wird uns einer der wichtigsten Streitsätze unsrer Religionslehre der gegen die Kantische Idee der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit. Kant hat eigentlich in jener Behauptung nur mit bestimmtem Ausdruck die populäre Meinung wiederholt, welche eine ethische Betrachtung mit einer religiösen verwechselt. So haben wir in der Religionslehre aus alten morgenländischen Sagen die Lehre von ewiger Bestrafung des Lasters und ewiger Seligkeit als dem Lohn der Tugend erhalten. Aber eben dieses ist eine kindliche Vorstellung, über welche der gebildete Verstand sich erheben soll. Unter Menschen soll im Staate das kräftige Urtheil der Gerechtigkeit Lohn und Strafe vertheilen, nach dem Maaße des guten Fleißes

und der Beleidigung. Aber das höhere religiöse Urtheil aus Ideen wird alle jene Unterschiede fallen lassen; die Tugend gilt ihm allein um ihrer innern Schönheit willen, sie mag keinen Lohn; das Laster trägt seinen Tadel in sich selbst und bedarf keiner Strafe, denn nur des Geistes schöne Erscheinung gilt in und durch sich selbst.

§. 40.

Das höchste Geheimniß in den Ideen der Weltregierung ist uns die Zulassung des Bösen in der besten Welt. Frühere Phantasien ließen die Welt durch den Kampf Gottes mit dem Teufel bestehen; aber sobald man die Idee des Bösen richtig mit sittlicher Schärfe (§. 33.) gefaßt hat, verliert dieser Gedanke seine Bedeutung, und wir werden auf die Betrachtungen geführt, welche man naiv eine Rechtfertigung Gottes (Theodicee) nannte.

Dafür sagte man: das Böse ist in der besten Welt durch den erschaffenen freyen Willen, der nicht durch Gott, sondern durch sich selbst das Böse wählt. Allein uns bleibt dann die Frage: wie kann Gott dies zulassen?

Darauf läßt sich zwar zunächst antworten: ist nicht das Freye edler als das Gebundene, fehlte also nicht grade das Edelste in der erschaffenen Welt, wenn die Zulassung des Bösen nicht wäre? Auch thut diese Zulassung des Bösen der besten Welt keinen Eintrag. Das Böse im freyen Willen ist in diesen selbst beschlossen, löst sich in der Welt in das Gute auf, so wie die Dissonanzen die Kraft der Harmonien zu stärken dienen. Diese letzte Erläuterung scheint ganz zu dem Verlauf

des menschlichen Lebens zu passen. Nicht der Erfolg giebt den Werth der sittlichen That, sondern dieser liegt nur in der Gesinnung eines Jeden selbst. Kein Mensch kann dem Andern mehr zu Leide thun, als ihm das Leben verkümmern oder nehmen; beydes aber eben sowohl durch gute als durch böse That, und beydes gilt für sich rücksichtlich der religiösen Idee nichts; das Unglück ist nur endliche Erscheinung und der Tod Befreyung. — Die Erfolge leitet nicht der Mensch, sondern die höhere Hand des Schicksals, geführt von der unerforschlichen Vorsehung — warum nicht zur harmonischen Vollendung des ewigen Gutes?

Darin ist allerdings richtig auf des Menschen Unkunde vom Weltlauf hingewiesen; allein für die Hauptsache nichts entschieden. Böse ist das, was nicht seyn sollte und doch ist es wirklich. Darin liegt ein einfacher Widerspruch gegen den Gedanken der besten Welt, den keine Erörterung der Theodicee aufheben wird. Wollten wir das Böse leugnen, so würden wir somit auch die Ideen des sittlich Guten verleugnen. Nehmen wir nun aber das Seyn des Bösen an, so ist es durch Gott, denn für den Allmächtigen ist kein Unterschied der Möglichkeit und Nothwendigkeit; was Gott zuläßt, das geschieht durch ihn.

Wir dürfen den gewöhnlichsten, zum Beyspiel von Leibnitz, hiergegen gewendeten Gedanken, daß das Böse in der Welt eine Bedingung (conditio sine qua non) des höchsten Gutes sey, nicht gelten lassen. Denn Gott hätte es ja selbst erst zu dieser Bedingung müssen gemacht haben. Das Freye, zum Beyspiel, mag

immer edler seyn als das Unfreye. Gut! dann dürfte es kein Unfreyes in der besten Welt geben. Läßt aber das Freye noch das Böse zu, so sollte es auch kein Freyes geben, sondern nur ein noch Edleres, nämlich das Heilige ohne allen Tadel.

Aus diesem Widerspruch kann sich der Mensch einzig durch das Bewußtseyn seiner selbstverschuldeten Unwissenheit herausfinden. Wir irren mit jedem Gedankengang für oder wider die Rechtfertigung Gottes, denn wir versuchen dann immer Göttliches mit unsern Größenbegriffen der Naturlehre zu messen oder denken den schlechthin Unabhängigen doch wieder als abhängig und Gesetzen unterworfen.

§. 41.

Unsre höchste religiöse Idee ist die von der besten Welt, die Idee des Optimismus, daß die Welt nur durch das Ideal der ewigen Güte wahrhaft bestehe. Von diesem Grund alles Glaubens im Menschen hängt erst unsre Beurtheilung der höheren Bestimmung des Menschen und die der Idee des Bösen ab. Diese Idee ist nun so ganz aus dem innersten Leben der Vernunft entsprungen, daß zu ihrer Rechtfertigung, außer der Nachweisung ihrer Quelle im menschlichen Geiste (Kr. d. Vern. B. 2. §. 130. B. 3. §. 186.) gar nichts durch Begriff und Beweis gesagt werden kann, als die Ironie gegen jeden Verstand, der etwas dagegen behauptet oder etwas Falsches dafür.

Die einzige, dem Menschen mögliche Wendung des Gedankens bleibt hier, das Vollkommene in der

Welt der ewigen Wahrheit über uns, das Unvollkommne in uns selbst zu suchen. Es ist uns undenkbar, den Menschen, die bloße Folge der ersten Ursach aller Dinge für edler zu erklären, als das höchste Wesen selbst. Jeder Gedanke erhabener Hoffnungen in uns entspringt ja auch aus jener Quelle und muß dort im Urbild wirklich seyn.

Gott ist uns das Wort der Andacht und Anbetung; keinem Begriffe ist seine Bedeutung offen, sondern nur dem lebendigen Mittelpunkt aller unsrer Gefühle.

Es ist auch hier die heitre und freye Darstellung des Schönen und Erhabenen im sittlichen Leben, welche den Ideen der Andacht die ächte Grundlage geben soll.

Wir glauben an Vorsehung und allgütige göttliche Weltregierung, deren ewiger Liebe wir uns treu und demüthig unterwerfen. Aber wir suchen die Hülfe dieser Idee nicht in dieser Zeitlichkeit hoffend oder gar durch Gebete schmeichelnd, sondern im Glauben an ewige Wahrheit und ewige Selbstständigkeit des Geistes, kraft deren uns die ewige Güte Rechtfertigung und Heiligung möglich halten wird.

Die wichtigsten Glaubensartikel sind die der ewigen Hoffnungen, in ihnen die des Vertrauens auf die Vorsehung. Aber alles kommt uns hier darauf an, gegen Opferdienst und Entsündigungsgebräuche nur den Gedanken an die ewige Wahrheit festzuhalten. Dieser Glaube soll das Vertrauen auf die ewige Liebe seyn, welches dem Menschen in Gottergebenheit und Andacht lebt. Nicht Vertröstungen auf Glück und Erdenfreu-

de sollen wir lehren, sondern den einzig reinen Gottesgedanken der Erhebung des Geistes über alle Wechsel von Freude und Leid. Nur dieser Glaube tröstet in der Zerstörung alles Erdenglücks, nur dieser Glaube hat den Tod überwunden.

Zweytes Buch.

Schönheitslehre.



Einleitung.

§. 42.

Für den zweyten Theil unsrer Untersuchungen haben wir die Schönheitslehre oder philosophische Aesthetik als den Theil der Geschmacks-Kritik bestimmt, in welchem der Ursprung der Ideen des Schönen und Erhabenen in unserm Geiste erforscht und demgemäß das Schöne und Erhabene beurtheilt wird. Auch ist aus den früheren Betrachtungen schon vollständig klar, wie diese Ideen der Ahndung gehören, welche in ästhetischen Beurtheilungen das Endliche der Naturerscheinungen den Ideen der ewigen Wahrheit unterordnet.

Für diese Unterordnung haben wir hier zunächst weiter zu erläutern, 1) daß das ästhetische Urtheil nur ästhetische Ideen beurtheile, deren Formen allein schön oder erhaben seyn können. 2) Wie diese ästhetischen Ideen durch ihre Formen die Vorstellungen der Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen des Glaubens werden.

Für den allgemeinen Theil dieser Lehre geben wir hier nur einen kurzen Ueberblick, weil wir diesen in der Krit. der Vern. Band 3. drittes Buch, und in Julius und Evagoras schon ausführlich besprochen haben.

§. 43.

Sollen wir uns der Nothwendigkeit einer bestimmten Erkenntniß bewußt werden, so fordert dies Vereinigung von Begriff und Anschauung. *Idee* nennen wir dann, was wir über die Grenzen dieser bestimmten Erkenntniß hinaus vorstellen können. Daher sind unsre Ideen theils die *logischen Ideen* vom Absoluten, in welchen wir die übergeordneten Glaubenswahrheiten denken, indem hier nur die Regel des Begriffs ohne den anschaulich bestimmbaren Fall der Anwendung erkannt wird, theils *ästhetische*, vermittelst welcher wir die Unterordnung der Erscheinungen unter die ewige Wahrheit erkennen, indem nur der Fall der Unterordnung anschaulich gegeben wird, die Regel aber unaussprechlich bleibt (Krit. d. Vern. §. 123.). Die ästhetische Idee ist also eine anschauliche Vorstellung, die durch keinen Begriff bestimmt ausgemessen, aber doch als *ein* Ganzes aufgefaßt wird, ohne daß bey dieser Einheit der Form ein Begriff wäre von dem, was dies Ganze für ein Ding seyn soll. Die Form der Anschauung ist schön durch eine *ästhetische Bedeutung*, die ihr zukommt, wenn sie gleich logisch gar keine Bedeutung hat. Es kommt hier also auf zweyerley an, erstlich auf die ästhetische Idee selbst, und dann auf die Form der ästhetischen Idee, wodurch sie schön oder erhaben wird. Nicht jede ästhetische Idee ist darum schon eine schöne oder erhabene Darstellung, aber Schönheit und Erhabenheit können doch nur als Formen an ästhetischen Ideen vorkommen (Krit. d. Vern. §. 225.).

So sind diese anschaulichen ästhetischen Ideen die

Grundlage aller Vorstellungen, aus denen sich die ästhetische Weltansicht bildet. Für die Kritik des Geschmackes ist es von großer Wichtigkeit, diese erste Bestimmung der Anschaulichkeit der ästhetischen Idee recht fest zu halten.

1) Die ästhetische Welt, das Reich des Geschmackes fordert im Gegensatz gegen die wissenschaftlichen Erkenntnißweisen eine nur anschauliche Darstellung ihrer Gegenstände, so daß diese zunächst nicht für die Reflexion und deren Begriffe, sondern nur für die Einbildungskraft gegeben sind. Nichts kann als schön oder erhaben beurtheilt werden, das nicht in einer freyen anschaulichen Darstellung vorgestellt ist.

2) Diese anschauliche Darstellung soll dann durch ihre freye Form nur dem Gefühl der ästhetischen Urtheilskraft gefallen und nicht unter Begriff und Regel beurtheilt werden.

Daher giebt es für das rein-ästhetische Wohlgefallen gar keine Regel der Kritik, sondern es beruht ungeachtet des Anspruchs an Allgemeingültigkeit alles auf einem Machtspruch des Einzelnen, so daß es dem guten Glück gleichmäßiger Geschmacksbildung überlassen bleibt, wie weit wir in unsern Urtheilen übereinstimmen.

Ist aber die Beurtheilung von Kunstwerken in Frage, so geht auch dem reinen ästhetischen Wohlgefallen ein Urtheil über die Anschaulichkeit der Darstellung voraus, welches eigentlich das Geheimniß der Kritik betrifft. So setzen wir der anschaulichen Darstellung die reflectirte Darstellung entgegen und machen die letztere zum ersten Tadel gegen falsche Versuche zu Werken der schönen Kunst. So giebt z. B. die

lebendigste und klarste wissenschaftliche Darstellung, auch die kräftigste, das Gefühl noch so lebhaft ansprechende rhetorische Darstellung immer noch kein Gedicht.

§. 44.

Wie bildet sich nun das ästhetische Wohlgefallen an diesen anschaulichen Darstellungen?

Wir fanden, daß in unsrer vollendeten Weltansicht aus Ideen in der religiös-ästhetischen Weltansicht die Erscheinung den Ideen des Weltzweckes untergeordnet werden solle. Hier muß also ein nur ästhetisches Urtheil als Urtheil über Zweckmäßigkeit zum Wohlgefallen werden. Aber auf welche Weise gelangen wir zu dieser Art von Beurtheilungen?

Wir antworten: der Grundgedanke des Glaubens ist der Gedanke der höchsten Wahrheit im menschlichen Geist und die Erinnerung an diesen Grundgedanken von ewiger Wahrheit tritt in unsern Beurtheilungen nothwendig hervor, sobald uns die Begriffe unsrer Wissenschaft zur Zusammenfassung der gegebenen Erkenntniß unzulänglich bleiben, auf welche Art sich diese Unzulänglichkeit auch zeigen mag. Dies ist das Princip, nach welchem der ästhetische Eindruck (Effect) des Schönheitsgefühls an die Stelle des wissenschaftlichen theoretischen Urtheils tritt. Demgemäß zeigen sich uns nebeneinander speculative (Krit. d. Vern. §. 224.) und teleologische (Krit. d. Vern. §. 227.) Formen der ästhetischen Ideen.

1) Die von der Urtheilskraft aufgefaßte Unterord-

nung der Dinge unter die Gesetze der Einheit geschieht durch die mathematische Anschauung und die figürliche Verbindung der productiven Einbildungskraft. Daher ist die speculative Form der ästhetischen Ideen die der mathematischen Schönheit, in welcher Gestalt und Spiel die beyden Formen des Schönen werden.

Die Zusammenfassung des Mannichfaltigen unter bestimmte Begriffe ist die theoretische. Für die rein ästhetische Beurtheilung liegt kein solcher Begriff vom Gegenstande zu Grunde, sondern das Vermögen der Anschauung muß selbst unter die Bedingung treten, nach welcher der denkende Verstand überhaupt von Anschauungen zu Begriffen gelangt. Das rein ästhetische Urtheil fordert wechselseitiges Zusammentreffen der Einbildungskraft in ihrem freyen Spiel mit der Gesetzmäßigkeit des denkenden Verstandes; das Vermögen der Darstellung ordnet sich dem Vermögen, die Einheit zu erkennen, unter.

Wo daher die Anschauung dem Begriffe unerreichlich bleibt, tritt die ästhetische Idee auf; wo die bestimmten Begriffe den rechnenden Verstand verlassen, wird der Geschmack nur nach ästhetischen Ideen in Gestalt, Spiel und Leben die Erscheinungen dem ewigen Wesen der Dinge unterordnen. Daher der bestimmte Gegensatz zwischen der mathematischen Wissenschaft mit ihrer Regelmäßigkeit und der schönen Kunst in den Gesetzen der Umrisse und des Rhythmus. Daher bringt das Gesetz der Specification (Syst. der Metaphysik §. 53.) in das Ganze unsrer äußern Naturbeschauung das Leben der Ahndung; denn überall in der Natur-

beschauung eilt die Einheit der anschaulichen Darstellung dem regelnden Begriffe voraus.

2) Der erste Fall inexponibler, nur ästhetischer Unterordnungen findet sich also in der Vergleichung der freyen anschaulichen Formen der productiven Einbildungskraft in Gestalt und Dauer mit den Gesetzen der Einheit, der andere daneben zeigt sich bey der Vergleichung des Wechsels der Begebenheiten mit den objectiven Gesetzen des Zweckes im Wesen der Dinge, in welchen das geistige Gesetz des Menschenlebens nach Ideen gedacht wird. So wird neben jener Harmonie in Gestalt und Spiel der Ausdruck des Lebens und des Geistigen mit seiner subjectiven Zweckmäßigkeit Gegenstand rein-ästhetischer Beurtheilungen bey der Vereinigung der ethischen Ansicht der Dinge mit der religiösen.

Setzen wir an die Stelle der ethischen Frage: was soll ich thun? welchen Werth hat das Ding für mich? — die objective Frage: welchen Werth tragen die Dinge in sich selbst? — so antworten nun die reinen ästhetischen Ideen. Schön ist ein Ding nicht in Beziehung auf mich oder irgend auf ein anderes, sondern nur in sich selbst, so wie es als Analogon des persönlichen Daseyns seine Zweckmäßigkeit in sich selbst trägt. Die sittlich gesetzgebenden Antriebe sind die der reinen Liebe, welche die Gesundheit der Seele, das Lebendige, kräftige und Reine in Geistiger Vollkommenheit lobt, und die der Achtung, welche die Reinheit des Herzens über alles andere erhebt. Setze ich hier an die Stelle meiner Zwecke die Frage nach dem Werthe eines Dinges in ihm selbst, so wird an der Stelle der ethischen Antwort die der ästhetischen Ideen des

geistig Schönen und Erhabenen stehen. Tugend ist die Schönheit der Seele; sittliche Willenskraft stellt die Ideale des geistig Erhabenen.

§. 45.

Nach diesem Unterschied der speculativen und teleologischen Formen finden wir die Beurtheilungen des Geschmackes in engerer Bedeutung und des ästhetischen Gefühls in engerer Bedeutung nebeneinander. Dem Geschmack gehört die mathematische Schönheit, ihm gefällt das Ebenmaaß in belebter Gestalt und belebtem Rhythmus nebst allem, was nach Analogie dessen beurtheilt werden kann. Dem ästhetischen Gefühl hingegen gefällt das Lebendige für sich und besonders das Ideal geistiger Schönheit.

Demgemäß verbinden sich in allen ästhetischen Beurtheilungen dem Schönheitsgefühl zwey Interessen. Es findet sich gemeine Schönheit, in welcher nur Ebenmaaß in belebter Gestalt und belebtem Spiel anspricht, und welche nur eine Sache des Geschmackes bleibt; daneben aber findet sich hohe Schönheit des geistigen Ideals, für welche die Interessen des Gefühls vorwalten (Krit. d. Vern. §. 227.).

Allein in aller ästhetischen Beurtheilung hält der Geschmack die Regel. Seinen Anforderungen muß zuerst genügt werden; denn was isolirt von ihm dem Gefühl gefällt, kann eben sowohl von wissenschaftlicher oder rhetorischer Beurtheilung als von ästhetischer seyn.

Ganz nach derselben Unterscheidung steht auch das empirische Interesse am Schönen neben dem religiösen Interesse an demselben. Das erstere

ist das Interesse an geschmackvoller Unterhaltung, welches seinen hohen Werth durch die Allgemeingültigkeit und allgemeine Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen, sowie durch die Unabhängigkeit desselben von subjectiv widerstreitenden Empfindungen erhält. Dieses ist also nur Geschmackssache und belebtdie Ausbildung des Geschmackes.

Das religiöse Interesse am Schönen gehört hingegen unmittelbar der religiös-ästhetischen Weltansicht; es erweckt sich im ästhetischen Gefühl bey der Beschauung von aller Naturschönheit und durch jedes geistige Ideal des Schönen. Dies ist es nun eigentlich, was wir hier zur Verbindung der Aesthetik mit der Religionsphilosophie suchen.

Hier scheidet sich nämlich die gewöhnliche Aufgabe der Aesthetik als einer bloßen Geschmackslehre von unsrer Aufgabe der gleichsam religiösen philosophischen Aesthetik, welche sich mit dem ästhetischen Gefühl zugleich den religiösen Gefühlstimmungen unterwirft. Der Verfolg unsrer Untersuchungen wird aber nachweisen, daß, philosophisch genommen, gar keine wahre Scheidung zwischen beyden Aufgaben statt finde.

Von den leichtesten Spielen des Schönheitsgefühls mit gefälligen Umrissen, Rhythmen und Lebensbewegungen bis zu dem höchsten Ernst der epischen, tragischen und lyrischen Ideale für die Dichtkunst, waltet in alle diesem, so wahr von reiner Geschmackssache die Rede ist, das gleiche Princip der Ahndung ewiger Ideen. Dies bringt überall den ästhetischen Eindruck hervor.

So steht in der Einheit unsers ästhetischen Lebens

das Schönheitsgefühl unter den religiösen Gefühlstimmungen und die ästhetischen Ideen theilen sich in die epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und in die lyrischen der Andacht.

Als reine Geschmackssache machen darin nun eigentlich nur drey Dinge die Grundlage, welche gleichsam der mathematischen Schönheit gehören, nämlich für die epischen Ideen das Schöne in engster Bedeutung, so wie es sich in Gestalt, Spiel und Leben unmittelbar darstellt; für die dramatischen Ideen das rein Komische und für die lyrischen das mathematisch Erhabene. Für das Leben selbst müssen wir aber noch dreyerley hinzu bemerken.

1) Der Form nach ist der Unterschied des Schönen und Erhabenen eigentlich der der ästhetisch natürlichen und der ästhetisch idealen Ansicht der Dinge. Der Geschmack wird nämlich nach der ästhetischen Naturansicht ein Gesetz der Zusammenstimmung anschaulicher Formen mit Begriffen überhaupt (unbestimmt welchen) anerkennen, dies ist das Gesetz der Schönheit; er wird aber auch nach der ästhetisch idealen Ansicht ein Gesetz der Zusammenstimmung anschaulicher Formen mit logischen Ideen (unbestimmt welchen) anerkennen, das ist das Gesetz der Erhabenheit. Diese Zusammenstimmung der Anschauung mit logischen Ideen kann aber nur symbolisch statt finden und wird immer das lyrische Gebiet treffen.

2) Zu den reinen Geschmacksanforderungen bringen die Interessen des ästhetischen Gefühls noch die

Ideale des Schönen nach allen Verbindungen des Schönen und Guten hinzu.

3) Das ästhetische Wohlgefallen verbindet sich mit jeder andern Art der Lust, vorzüglich so, wie die Lust der Unterhaltung dient.

Daher bekommen wir hier die Aufgabe der Analytik des Schönen und Erhabenen in den drey Theilen:

1) Von der Schönheit und den epischen ästhetischen Ideen.

2) Vom Komischen, Elegischen und Tragischen oder von den dramatischen ästhetischen Ideen.

3) Vom Erhabenen und den lyrischen ästhetischen Ideen.

Der Zweck dieser Analytik muß aber seyn theils die Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem Guten richtig anzuerkennen, theils dasselbe von andern Arten des Wohlgefallens genau zu unterscheiden. Für dieses müssen wir vorläufig einerseits die Arten des Wohlgefallens, andrerseits die ganzen psychologischen Verhältnisse der Unterhaltung, unter denen das ästhetische Wohlgefallen steht, uns hier vergegenwärtigen.

§. 46.

So werden wir auf die Lehre von den verschiedenen Arten des Wohlgefallens und Mißfallens zurückgewiesen.

1) Der erste Kreis ist hier der des sinnlich bestimmten Wohlgefallens am Angenehmen, des Vergnügens, des Genusses. Angenehm ist, was dem Sinn in der Empfindung gefällt, weil es in sinnlicher Anre-

gung die Lebensthätigkeit fördert, sinnlich erregte Bedürfnisse befriedigt.

2) Damit aber haben wir nie den unmittelbaren Gegenstand des Wohlgefallens genannt; denn angenehm ist nur, was meinem Leben dient. Das unmittelbar Wohlgefallende ist eigentlich das Schöne. Schön ist, was um sein selbst willen, was an sich gefällt. So wird es mit Gunst, mit freyer Liebe gelobt. Wir gelangen aber über die niederen Arten des Schönen in äußeren Naturschönheiten und der Schönheit der menschlichen Gestalt zum höchsten Schönen in der Schönheit der Seele, welche der menschliche Geist in den Tugenden und in allen tugendhaften Handlungen zeigt. Jedes andere Schöne ist nur ein Analogon von dieser Geistesschönheit.

3) In den Ideen der Schönheit der Seele verbindet sich das Wohlgefallen am Schönen mit dem am Guten. Gut ist, was nach Begriffen gefällt. Dies fordert immer für den Verstand eine der Willenskraft vorgeschriebene Regel des Zweckes, nach der das Gute beurtheilt wird. Daher ergeben sich uns hier folgende nähere Bestimmungen.

1) Ist ein Zweck aufgegeben und wir suchen Mittel, ihn zu erreichen, so nennen wir das Mittel gut, welches zum Zwecke führt. So bestimmt sich die erste Art des Guten als das Nützliche, Brauchbare, wozu Gute.

2) Wir geben aber auch nach bestimmten Begriffen an, was an sich gut sey, indem wir den Werth eines Dinges, den es in sich selbst hat, mit verständiger Beurtheilung bestimmen. An sich gut ist uns demgemäß die gesunde geistige Erscheinung und Ent-

wicklung des Menschen für Erkenntniß, Gemüth und That.

3) Endlich müssen wir hier auch noch die auf beydes bezüglichen Vergleichungsbegriffe der Vollkommenheit genauer erörtern. Vollkommen nennen wir ein Ding in seiner Art, wenn wir für dasselbe eine Regel des Zweckes kennen und es mit dieser vollständig übereinstimmend finden.

Dabey müssen wir zunächst die qualitative Beurtheilung der Vollkommenheit von der quantitativen unterscheiden. Qualitativ nennen wir ein Ding in seiner Art vollkommen, wenn ihm verglichen mit dem Begriff von seiner Art alle Bestimmungen dieses Begriffes nur irgend zukommen, wie z. B. bey der Schätzung eines Exemplars im Mineraliencabinet. Quantitativ aber setzen wir dazu noch in gradweiser Vergleichung die Forderung, daß jede dieser Bestimmungen im höchsten Grade vorhanden seyn soll. Diese quantitative Vollkommenheit kommt mit unsern ästhetischen Beurtheilungen in mannichfache Verbindung.

Wir müssen sie aber weiter noch eintheilen in die äußere und innere. Die äußere Vollkommenheit bezieht sich auf das Wozu-gute, wo die Tauglichkeit eines Mittels zum Zweck beurtheilt wird. So nennen wir die Einrichtung einer Maschine die vollkommenste, durch welche der Zweck der Maschine am einfachsten, leichtesten und sichersten erreicht wird. Dieser Begriff steht nur in äußeren Berührungen mit unsern ästhetischen Ansichten; dagegen verbindet sich die innere ganz mit denselben bey jeder Schönheit, die ein Ideal zuläßt. Innere Vollkommenheit ist nämlich die Vollkommenheit der Entwicklung und Ausbildung,

wenn die Uebereinstimmung eines Dinges mit Regeln des an sich Guten oder nach Analogie desselben beurtheilt wird. So steht die innere Vollkommenheit vorzüglich als ein Ideal vor aller geistigen Ausbildung des Menschen, indem die harmonische Entwicklung aller unsrer Geistesanlagen das Ziel des an sich Guten ist.

§. 47.

Unsre Lehre soll die Lehre des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung werden. Ihr lebendiger Grundgedanke ist die Gefühlstimmung der Andacht, welche uns im Vertrauen zur göttlichen ewigen Liebe leben läßt und darin auch das Vertrauen zu unsrer eignen gesunden Kraft gewährt, mit dem wir ungeachtet des Bewußtseyns eigner Schuld mit Ergebenheit in Gottes Willen der Begeisterung für die Ideen der reinen Geistesschönheit empfänglich sind. So gelten also die idealen Ueberzeugungen im Leben einzig durch die ästhetischen Ideen der Ahndung, in denen sich die Grundstimmungen unsers religiösen Gefühls darstellen, für welche der Verstand das contemplative Gebiet unsers Geisteslebens, das Reich des Geschmackes ausbilden soll.

Diesem Gemüthsleben als Reich des Geschmackes gehört die ästhetische Ausbildung des Geistes, und diese soll in tiefem Ernst der Religion und der innersten sittlichen Willenskraft zu dienen kommen. Der Religion, denn sie soll die höchsten Gedanken der Seelenruhe und Selbstverständigung in uns beleben, indem sie den Gedanken des Menschen mit der Furcht vor seinem ewigen Schicksal versöhnt, nur der ewigen

Hoffnung ernsten und heitern Glauben an die ewige Liebe im gesunden Gefühl herrschen läßt. Der innersten sittlichen Willenskraft, denn aus dem Gemüth und seiner Liebe treten die Antriebe zur That in ihrer höchsten Reinheit hervor, im Gemüth nennen sich zuerst die wahren Zwecke der geistigen Thätigkeit. Wissenschaft und ihre Einsicht dient dem Verstande, wo er Geschäfte ordnen, die Vermittlungen im thätigen Leben leiten will, aber für die erste Anerkennung der wahren Zwecke im Leben kann nur rein das Gefühl ihn belehren; hier bleibt jene ästhetische Wahrheit, die Wahrheit der Schönheit die rechte Führerin. Darin liegt die Macht der Religion, und zugleich die Gewalt aller jener Lebensfreyheit, welche den Spielen in ästhetischen Ideen eigen ist. Diese Freyheit des Lebens im Gegensatz gegen den Zwang der Alltagsgeschäftigkeit ist das kostbare Eigenthum der ästhetischen Ausbildung und der eignen Welt des Gemüthes; den Einzelnen für diese Welt des heiter umherschweifenden Gedankens, dem Volke für das heitere Leben in Fest und Feyer.

So müssen wir hier vorläufig noch einen Blick auf die Lehre vom Reiche des Geschmackes (Psychische Anthropologie. B. 1. §. 54. bis 61.) werfen, sowohl in Beziehung auf die inneren Gesetze des Geisteslebens, als in Beziehung auf Völkerleben und Geschichte der Menschheit.

Für das Erste zeigt uns die Psychologie dieses Reich des Geschmackes als das Gebiet in unserm Geistesleben, in welchem H e r z, G e m ü t h, Lust und Liebe für sich walten ohne die unmittelbare Verbindung mit dem Thatleben der Willenskraft. In ihm entfaltet sich uns die W e l t a n s i c h t der W ü n s c h e und

Hoffnungen im Gegensatz der Ansicht der Zwecke, welche wir unsrer That zum Ziele stellen. Man nennt dies gewöhnlich das Gebiet des Gefühls im Gegensatz des Gebietes der That.

Das Leben in diesem Reiche des Geschmackes wird mit dem Thatleben zugleich angeregt in Vergnügen und Schmerz nach allen ihren Formen. Das Wirkliche im Vergnügen gehört dem Sinn und soweit dieses langt, trennen sich beyde Gebiete noch nicht. Allein dies Vergnügen wird von der Phantasie nicht nur umgewandelt, sondern noch mit der eignen Art des Interesses am bloßen innern Spiel geistiger Thätigkeiten verbunden. Damit wird dem Reiche des Geschmackes in den Anforderungen der Unterhaltung und somit in der Dichtung sein eigner Grund und Boden. Dem Gebildeten wird durch die Phantasie das Bedürfniß eines stets angeregten Gedankenspiels und Lustgefühls; er haßt die Langeweile und will unterhalten seyn. Durch diese Anforderung erschafft die Phantasie dem Geschmack das Reich der Dichtung, indem sie das Vorstellungsspiel den bloßen Gesetzen der Wünsche und Hoffnungen unterwirft. Denn darin leben alle unsre willkührlichen Träume oder Dichtungen, daß sie losgerissen von der Wirklichkeit der That bloß diese Interessen der Wünsche nach Hoffnung und Furcht bewegen.

Die beste Unterhaltung liegt freylich im Ernst des Geschäftes, aber zur Abspannung und Erhohlung wollen wir auch bloße Spiele der Dichtung. So gehören sinnliche Wirklichkeit und der Ernst des Geschäftes dem Thatleben; aber diesem zur Seite stehen jene bloßen Lebensspiele der dich-

terischen Unterhaltung, welche nur zur Unterhaltung gesucht werden. Diese beyden indessen verbinden sich nach und nach im Leben und im Umgang der Menschen nach Laune und Liebe überall da, wo Dichtung und Gemüthlichkeit ihre vorherrschenden Ansprüche an das Leben machen. Daher gelten hier in diesem eignen Gebiet des Gemüthslebens neben den Spielen des Scherzes die ernste Herzlichkeit der Liebe und zuhöchst der Ernst des Glaubens in den religiösen Gefühlstimmungen; Scherz, Herzlichkeit und Frömmigkeit beleben die Welt der Dichtung.

In der Zusammenwirkung von alle diesem gestaltet sich das Reich des Geschmackes in seiner Freyheit zur Welt der Dichtung und dieser gehört die ästhetische Weltansicht. Der Grund und Boden dieses Reiches ist das Leben in der Unterhaltung und ihren Spielen; aber das gebietende Gesetz desselben wird in jener innersten Ueberzeugung im Gefühl vernommen, in welchem Schönheitsgefühl, Frömmigkeit und Religion eins und dasselbe sind.

Nur die Ideen des Schönen und Erhabenen machen Ansprüche daran, dem Geschmack zu gebieten und erheben die Anforderungen des reinen Geschmackes über jede Art von Sinnengeschmack. Für diesen reinen Geschmack treffen wir dann wieder auf jenen Unterschied von Geschmack in engerer Bedeutung und ästhetischem Gefühl.

1. Die Kritik hat hier für den reinen Geschmack den Kampf zu bestehen mit allen untergeordneten Arten des Unterhaltenden, welche nur einem Sinnengeschmack schmeicheln und rein-ästhetisch nicht mit gelten. Wir

dürfen das wahre Geschmacksurtheil nicht bestechen lassen durch bloße bunte Mannichfaltigkeit des Vorstellungsspiels, an welcher die Schaulust und die Freunde des Witzes, der Erzählung u. s. w. sich oft vergnügen; eben so wenig durch jenes Reizende und Rührende in Darstellungen der unterhaltenden Künste, welche nur durch die Vorstellungen des Genusses vor der Phantasie ergötzen; endlich besonders muß es gewarnt werden vor allen jenen täuschenden Anregungen von Affectenspielen, die doch nur durch innere Motion gefallen, die alles Glückspiel beleben, dem Lachen und Weinen seinen Reiz geben, und für Schauspiel, Tonspiel und alle Rührung, selbst der zur Erbauung, so leicht das Geschmacksurtheil verderben.

2) Zu den Interessen der Phantasie bringt der Verstand dem Reiche des Geschmackes seine Ideale der Zufriedenheit. Das Streben nach Zufriedenheit und Seelenruhe bringt den Ernst in die ästhetische Weltansicht, indem es das ästhetische Gefühl ganz mit dem religiösen verbindet.

Die Welt der Wünsche soll uns religiös in ewigen Hoffnungen den Abschluß unter den Ideen des Weltzweckes erhalten. Allein die Ahndung kann dies Räthsel unsers Daseyns nur in geweihten Bildern und in Volkssagen aussprechen. Mit diesen erhält die Dichtung ihre große Macht über das Menschenleben, die ästhetische Erfindung bekommt ihre höhere Rolle, indem sie den Völkern ihre Geister und Götterwelten erscheinen läßt.

Auch dem Gebildeten spricht sich die Ahndung des Ewigen in den Bildern einer religiösen Dichtung symbolisch aus. Aber auf untergeordneten Stufen der

Ausbildung werden Bild und Sache verwechselt, und somit hat jeder Aberglaube einen religiös=ästhetischen Ursprung. Dies gilt nicht nur für den Aberglauben an heilbringende Zauberkraft der Priester und ihre Weihe, sondern auch für die geringfügigsten Formen desselben im gemeinen Leben, denn das Geheimniß des Glaubens und das Verlangen, das Uebersinnliche anschaulich zu machen, giebt mittelbar alle dem sein geheimes Interesse.

Und darin ist uns für die Geschichte der ästhetischen Weltansichten der vorherrschende Gedanke gegeben. Der Geschmack findet sich immer im Bunde mit dem Aberglauben, dessen Bilderspiel die ästhetische Weltansicht eines Volkes, seine Mythologie gestaltet. Aber der Verstand vertheidigt dagegen die höchsten religiösen Interessen des ästhetischen Gefühls, indem er die ewige Wahrheit von der Verwechselung mit abergläubischen Bildern zu befreyen und die vom Geiste verlassenen Bilder zu zerstören sucht. So gestaltet der Kampf gegen den Bilderdienst und das leere Ceremonienwesen die Geschichte der Religionen.

§. 48.

Ausbildung des Geschmackes im Völkerleben zu einem kräftigen reinen Cultus der Schönheit ist also das Ziel unsrer Aufgabe. Wir müssen daher ferner zusehen, wie sich das Reich des Geschmackes überhaupt im öffentlichen geselligen Leben gestaltet.

Hier haben die Interessen der Unterhaltung in den Formen des gesellschaftlichen Lebens neben die Werkeltage und die Arbeitsstunden, mit deren

Märkten und bürgerlichen Gewerbsordnungen, die Feyerstunden und die Festtage gesetzt und für diese ihre eignen geselligen Anstalten geordnet vom Garten zum Schauspielhaus, zur Rennbahn, zur Kirche, in den öffentlichen Anstalten für das Vergnügen, für das Spiel, für die Kampfspiele des Wetteifers, endlich zu höchst für die positive Religion. Mit dem Spiel tritt da der Ernst der Herzlichkeit und des Glaubens in Verbindung und bringt die ernsten Anforderungen an die schönen Künste, an die öffentliche Vereinigung des Volkes zur Erbauung, an die Erziehung des Volkes zur Frömmigkeit. In den großen Verhältnissen des geselligen Lebens vereinigen sich die praktischen Interessen zum Staate, der Ernst der ästhetischen Interessen zur positiven Religion, und in dieser Weise stehen eigentlich allein unmittelbar im Leben Staat und Kirche gegeneinander.

So sehen wir im Namen der Religion die Aesthetik ihre Ansprüche an das Völkerleben machen. Dem Ernst der Religionsübung will die Schönheit dienen. Nur unterhaltende Künste dienen den Launen der Völker; Geschmack und schöne Künste erkennen ein allen Völkern gemeinschaftliches Gesetz des Schönen und Erhabenen an.

Wir finden daher unter den drey Elementen der Religion die Glaubenslehre mehr als Angelegenheit der Erkenntniß, die Herzensreligion der Frömmigkeit als eine Sache der sittlichen Ausbildung, die Symbolik des Cultus aber bleibt die eigenthümliche positive Religionsangelegenheit und das Wichtigste in der ästhetischen Ausbildung des Völkerlebens.

In unsrer europäischen Völkerausbildung ist freylich die ästhetische Ausbildung des öffentlichen Lebens von der Gewerbsbildung ungemein zurückgedrängt (Straßenbau und Dampfmaschinen können wir erfinden, Kirchen nur erben oder nachahmen), dabey die Geschmacksausbildung im religiösen Leben von dem verständigen Interesse der Fortbildung der Glaubenslehre überwältigt und für die geniale Erfindung meist nur untergeordnetes Spiel im Dienst der Laune und Mode geblieben: aber die Geschichte der Völker zeigt überall, daß der Genius seine großen Gestaltungen nur im öffentlichen Dienste des Volkslebens zu schaffen vermöge, daß jede würdige Ausbildung der schönen Kunst nur im Dienste der Religion gelungen sey.

Erste Abtheilung.

Analytik des Schönen und Erhabenen.

Erstes Kapitel.

Von der Schönheit und den epischen ästhetischen Ideen.

§. 49.

Das Gebiet der epischen ästhetischen Ideen ist das Gebiet der Schönheit in engerer Bedeutung, in welchem unser ästhetisches Urtheil der Begeisterung dienend unmittelbar die Zweckmäßigkeit in den Naturerscheinungen ästhetisch auffaßt. Für die Kritik des Geschmacks müssen wir diese Schönheit als die für sich selbst ohne einen regelnden Begriff gefallende anschauliche Form mit den andern Arten des Unterhaltenden vergleichen, um die ästhetische Zweckmäßigkeit im Schönen von dem Angenehmen und Guten genauer zu unterscheiden und ihre Verbindung mit dem Angenehmen und besonders mit dem Guten näher zu bestimmen.

1. Schönheit und Annehmlichkeit.

§. 50.

Als Schön gefällt in Gestalt und Spiel bei den

12 *

Anschauungen durch Auge, Ohr und inneren Sinn für den reinen Geschmack die Form der Anschauung in der Beschauung, während das Angenehme als Gehalt der Empfindung für Sinnengeschmack und Genuß gefällt.

Allein in der Unterhaltung kann auch die bloße Vorstellung des Genusses vor der Phantasie vergnügen und die Unterhaltung selbst in Schauspiel, Tonspiel und Glückspiel gewährt Genuß. Dies bloße Vergnügen an der Unterhaltung müssen wir vom Schönen unterscheiden. Dafür kommen uns Reiz und Rührung in Frage. Reizend ist nämlich überhaupt, was unsere Thätigkeit anregt, rührend, was unser Gemüth bewegt. Roher Geschmack wird leicht das Reizende, verzärtelter das Rührende mit dem Schönen verwechseln.

1) Wir werden unterhaltende Phantasiespiele mit mannichfach wechselnden Bildern, mit Farbe und Klang, mit aller Anregung sinnlicher Begierden, mit Pracht, Putz und Schmuck, sey er im goldnen Rahmen zum Gemälde oder in volltönenden Worten zum Gedanken gegeben, reizend beleben können; aber wir dürfen dies mit der Schönheit der Darstellung nicht verwechseln.

Das Reizende indessen widerstreitet dem Schönen nicht, sondern das Spiel mit reizender Unterhaltung wird nur dann verwerflich, wenn es das zum Genuß schildert, was nur dem rohen Menschen gefällt, oder wenn es einen subjectiven Sinnengeschmack des Einzelnen als allgemein gefällig aufdringen will. Wer das natürlich reizende mit feinem Gefühl behandelt, kann dadurch ein schönes Gemälde sehr heben, indem sich hier Allgemeingefälligkeit, wenn auch nicht fordern, doch voraussetzen läßt. Ja jede schöne Darstellung in

Natur und Kunst muß vielfach mit diesem natürlich Reizenden verbunden bleiben, welches als Lebenserscheinung selbst unser teleologisch ästhetisches Urtheil in Anspruch nimmt. Allein es bleibt dabey doch die erste strenge Regel des Geschmackes, daß der mathematischen Schönheit, wie beym Gemählde der Zeichnung über die Farbe, so überall das höhere Recht zuerkannt werde. (Kr. d. Vern. §. 230. 231.).

2) Rührend nennen wir im Allgemeinen, was das Gemüth bewegt. Wir sprechen aber in bestimmterer Bedeutung von Rührung besonders bey der Anregung trauriger und erhebender Gemüthsbewegungen, so daß unter dieser Rührung eine mit Unlust gemengte Lust im Gegensatz der reinen Freude verstanden wird, deren ästhetische Beziehungen eigentlich den elegischen verwandte ästhetische Ideen betrifft.

Rührung besteht eigentlich in den Emotionen durch Gemüthsbewegungen, welche fast durch alle Affecten, durch Freude wie durch Trauer, Wehmuth und Sehnsucht, durch Muth und Zorn, durch Begeisterung und Andacht, gegeben werden kann, nur die ganz deprimirenden, wie z. B. Gram und Aerger, ausgenommen. So wird sie als Aufregung von Geistesthätigkeit immer eine Art des Angenehmen seyn; aber das Rührende als solches ist nicht schön. Jedoch steht Rührung in engeren Beziehungen zum rein ästhetischen Wohlgefallen, als der Reiz.

Denn die meisten schönen Darstellungen der Seelenmalerey und der Lyrik regen Affect auf und sind neben ihrer Schönheit rührend. Auch giebt es schöne Affectenspiele der Liebe, Freundschaft und Frömmigkeit, ja alles Schöne, so wie es neben dem

reinen Geschmack das ästhetische Gefühl anspricht, wird Begeisterung anregen und somit eine erhebende Rührung bewirken.

Allein eben diesen Interessen des ästhetischen Gefühls kann auch manches entsprechen losgetrennt von denen des Geschmackes. So giebt es erhebende Rührung auch ohne ästhetische Darstellung als nur rhetorischen Effect. Dieser darf der Schönheit nicht untergeschoben werden. Daher entsteht dem Geschmack für künstlerische Behandlung ein Streit gegen den nur rhetorischen Eindruck, welcher letztere mißverstanden zur sententiösen Darstellung und zum falschen Pathos in schwülstiger Darstellung verleitet.

Endlich giebt es gar viel Rührendes ohne allen ästhetischen Werth. Dieses ist das gewöhnlichste Ziel gemeiner erzählender und dramatischer Dichtung. Diese Gemählde des Weinerlichen und Erbärmlichen und dann des Trostes, der nachkommt — dieses klein Humoristische und das weichlich Empfindsame taugen, auch noch so gut dargestellt, nichts, wenn sie nicht Seelenschönheit oder Seelenstärke zeigen, wenn es nur Alltagsmenschen sind, die da leben, handwerken und süß empfinden.

2. Schönheit und Vollkommenheit.

§. 51.

Die Verbindung zwischen dem Schönen und Guten werden wir vorzüglich nach dem Verhältniß der Schönheit zur Vollkommenheit (§. 46.) zu betrachten haben. Die Vollkommenheit nun bestimmten wir theils als äußere der Brauchbarkeit, theils als innere des in sich Guten.

1) Schönheit und Brauchbarkeit. Hier bleibt das Urtheil über äußere Vollkommenheit neben dem über die Schönheit desselben Gegenstandes stehen; Schönheit und Vollkommenheit vereinigen sich hier nicht zu einem Ganzen, sondern die Schönheit bleibt nur anhängende Schönheit.

So tritt das technische Urtheil über die Nützlichkeit contrastirend dem ästhetischen gegenüber; man streitet, ob Getreidefelder oder Laubkronen, ob Wasserfälle und freye Schlingungen des Stromes oder Schleusen und gradlinige Kanäle zu loben seyen und tausendfältig das Aehnliche, ohne daß beyde Beurtheilungsweisen sich mit einander verbänden. Ist aber der Zweck der Nützlichkeit für das Gebäude, den Garten, das Geräthe u. s. w. einmal als der herrschende vorausgesetzt, so wird daneben doch auch eine, wenn schon untergeordnete Anforderung an die Schönheit des Gegenstandes statt finden, wobey das Geschmacksurtheil zunächst mit dem technischen nicht zusammenfällt, aber in vielen künstlerischen Beurtheilungen doch in Abhängigkeit von demselben kommt. Mannichfach macht hier der Verstand seine Ansprüche an die Zweckmäßigkeit von Verzierungen und an alle Arten ästhetischer Attribute. Es wird hier immer mißfällig erscheinen, wenn die technische Zweckmäßigkeit gegen bloß anhängende Schönheit vernachlässigt wird.

2) Das Schöne und das an sich Gute. Hier wissen wir, daß das an sich Gute das Geistesschöne sey und jedes andere Schöne in seiner innern Bedeutsamkeit nur nach einer Analogie mit diesem Geistesschönen gefalle. Daher haben wir für diese Analogie zu beachten erstlich Alles, was ohne einen

vorausgegebenen Begriff Einheit und Zusammenstimmung zum Ganzen in eine anschauliche Form bringt; und zweytens Alles, was Bedingung der Erscheinung von Leben und Geist in der Außenwelt wird. So haben wir hier zu vergleichen: Schönheit und Regelmäßigkeit; Schönheit und Leben; Geistesschönheit.

3. Schönheit und Regelmäßigkeit, proportionirte Schönheit.

§. 52.

Die Grundlage und der feste Wiederhalt aller äußern Darstellung der ästhetischen Ideen liegt in der mathematischen Schönheit, deren Arten die Schönheit der Umrisse oder der Gestalten und die Schönheit des Rhythmus oder des Spiels sind. Die Regel dieser Schönheit ist nach dem alten Ausspruch Einheit im Mannichfaltigen, Harmonie und Eurhythmie, welche aber an der anschaulichen Darstellung nicht begriffen, nicht berechnet, sondern unmittelbar mit ästhetischem Gefühl gefaßt werden.

Die begriffene Harmonie und Eurhythmie in Gestalt und Spiel ist aber Regelmäßigkeit; daraus versteht sich hier Streit und Verwandschaft. Die Principien der Regelmäßigkeit sind zugleich die Regeln der mathematischen Schönheit, nur nach verschiedener Anwendungsweise. Alles, was Einheit in eine anschauliche Form bringen kann, kann daher auch die Form ästhetischer Ideen zum Schönen bestimmen. Es geht hier unser Urtheil gleichsam stufenweise von unmittelbar begriffener Regelmäßigkeit zu propor-

tionirter Schönheit und zu freyer Schönheit über; wobey eigentlich immer dieselben Regeln zu Grunde liegen, aber nur in verschiedenen Verhältnissen zur Auffassung nach Begriffen stehen.

Die gleich begriffene Regelmäßigkeit ist dem Verstande oft Bedürfniß der Auffassung und wird so für das Schöne häufig eine conditio sine qua non, aber sie macht für sich keinen ästhetischen Eindruck. Allein so wie die Bedingungen zusammengesetzter werden, tritt nach genauer zu bezeichnenden Regeln die proportionirte Schönheit hervor, von welcher denn weiter die freye Schönheit in Gestalt und Spiel noch zu unterscheiden ist. Jede Art der anschaulichen Zusammenstimmung gefällt nämlich als schön, sobald wir sie wohl fühlen, aber nicht nach Begriffen messen. Dieses Fühlen bleibt nun bey der Beurtheilung von Blumenformen, Gartenanlagen nach englischem Geschmack, Gruppirung in einer Landschaft so unbestimmt, daß wir in diesen Fällen der freyen Schönheit mit dem Maaße gar nicht vergleichen; aber näher am regelmäßigen steht die einfachere Form der proportionirten Schönheit, z. B. bey den architektonischen Grundregeln, bey Gartenanlagen mit Alleen und Terrassenbau. Diese proportionirte Schönheit läßt eine ausgezeichnet feste Form des Schönen hervortreten, für die der Geschmack eine regelmäßige feine Ausbildung erhalten kann nach den nur eben noch faßbaren Verhältnissen des Commensurabeln.

Diese proportionirte Schönheit ist fast nur Kunstschönheit. In der Natur machen wir keine Ansprüche an gradlinige Schönheit, wenige an die Besänftigung der Farbencontraste; in der Natur giebt es keine Musik.

Bey dieser proportionirten Schönheit können wir jedesmal, ähnlich den Unterschieden, welche Göthe für die Farbencontraste nachweist, die Grundverhältnisse des monotonen, harmonischen, des charakteristischen Gegensatzes, der scharfen Dissonanz und des bedeutungslos unregelmäßigen feststellen. Monoton wirken nämlich die Grundlagen einer noch allzu einfachen Regelmäßigkeit, die für sich keinen Effect macht, aber Bedingung für das Uebrige bleibt (Octave). Werden die Verhältnisse der Zusammenstimmung dann etwas reicher, so daß diese in voller Schärfe gefühlt wird, so treten die reinen Harmonien hervor (die Consonanzen und der Dreyklang); an deren Grenzen wird dann der charakteristische Gegensatz stehen (die kleine Septime, der Hauptseptimenaccord), und jenseits von diesem der scharfe Gegensatz des nicht Zusammenstimmenden, die Dissonanz (Secunde und große Septime). Aber auch mit diesem letzteren wählen wir nur schärfer bestimmte Verhältnisse aus, jenseit deren das unreine als bedeutungslos liegen bleibt.

Dies wendet sich an für Gestalt und Spiel.

1) Für die proportionirte Schönheit der Gestalten gelten die Anforderungen an das Rechtwinkelige, an das Abgerundete, an die ersten Regeln des ebenmäßigen Gegensatzes (Symmetrie) und die erste Regelmäßigkeit der Figuren überhaupt nur dem Monotonen. Quadrat und Kreis sind nicht schön; aber das Einfachste darüber hinaus, die Proportion der Seiten des Rechteckes, die Proportion der Durchmesser des Ovales läßt schon eine Beurtheilung auf Harmonie

zu. Viele Grundregeln der schönen Baukunst bestimmen sich auf so einfache Weise.

2) Für die Abmessungen des Spiels in der Zeit sind die Formen der proportionirten Schönheit mannichfaltiger, weil die verschiedenen Arten des Spiels Tanz, Farbenspiel, Tonspiel, Vorstellungs- und Affectenspiel verschiedene Harmonien möglich machen.

Die allgemeinste Form dieser Harmonien ist die des Rhythmus, d. h. der Zeiteintheilung und deren Abmessung, welche durch aufgeregte Bewegung und Wiederberuhigung, durch Wiederkehr zum Anfang und durch ebenmäßigen Gegensatz zu Eurhythmien geführt werden kann, so wie diese Abmessungen bey Tanzkunst, Metrik und Musik als Regel zu Grunde liegen.

Für die Bilder und Affectenspiele der Dichtungen ist in ähnlicher Weise eine nur proportionirte Schönheit ähnlich der Gruppirung des Gemähldes zu erwähnen, welche sich bey der Erfindung der Fabel, der Schlingung und Lösung des Knotens, der Wechsel von Furcht und Hoffnung zur endlichen Beruhigung, der Mannichfaltigkeit der Situationen und ihrer vollständigen Vereinigung auf ein Hauptinteresse zeigt. Hat nicht unter hundert Mährchen in provençalischer Weise Wielands Oberon einen besondern Vorzug eben durch diese glückliche Gruppirung seiner Fabel?

Ferner am reichsten ist diese Lehre in Beziehung auf die Gesetze der Harmonie und Melodie in der Musik, und endlich bestimmen sich in ähnlicher Weise die Grundgesetze der Schönheit für Farbenspiel und

Farbencontrast. Doch sprechen wir von diesem bequemer anderwärts.

4. Schönheit und Leben; Schönheit des Ausdrucks.

§. 53.

Fast aller regelmäßigen Schönheit fehlt die Bedeutung, wenn nicht Ausdruck dabey ist. Ausdruck aber ist die geistige Bedeutsamkeit des körperlich Erkannten. Die regelmäßige Schönheit für sich bildet sich nur zu kalter Zierlichkeit aus; woher aber kommt Lebenswärme in Gestalt und Spiel? Ich sage: durch den Eintritt des Geistes in die Welt der Gestalten und Bewegungen; mit dem, wie der Geist sich selbst in der Körperwelt erkennt, findet und fühlt.

Der Mensch nun findet sich in der Körperwelt durch das Leben seines Leibes. Menschengestalt wird ihm Anzeige des menschlichen Geistes zur Erkenntniß; der Mensch fühlt und begehrt in Lust und Schmerz, in den Emotionen aller Gemüthsbewegungen mit und in dem Körper und er handelt durch den Körper. So leben wir in dem beständigen Gefühl des Athemholens und der peristaltischen Bewegung; Herzschlag und Pulsschlag, Strecken und Beugen der Muskeln geben im Wechsel von Anspannen und Abspannen den Takt unsers Lebens. Nach dem hiervon ausgehenden Princip der Mimik lebt der menschliche Geist von Jugend auf gestaltend und bildend in seinem Körper; die Schönheit des Ausdrucks im menschlichen Körper ist des Geistes eigenes Werk.

So haben wir der Schönheit des Ausdrucks nach zwey Seiten hin zu folgen, in Rücksicht der leben-

digen Schönheit der Gestalten und in Rücksicht der lebendigen Schönheit der Bewegungen, welche beyde sich endlich in der lebendigen Schönheit des menschlichen Körpers vereinigen.

1) Die von den Analogien mit der Menschengestalt ausgehende Auffassung reiner lebendiger Schönheit von Gestalten ist für sich die Schönheit der Normalidee oder des mittleren Bildes zwischen allen Nebenarten der gestalteten Gegenstände unter einem Begriffe, wodurch wir für die Organisationen im Thier- und Pflanzenreich gleichsam das Urbild mit der Einbildung zu fassen suchen, dem die Natur in mehr oder weniger freyem Spiel die einzelnen Gestalten der Thier- und Pflanzenwelt nachbildete. Die Anerkennung des Geistes durch die Menschengestalt führt hier das Gesetz einer lebendigen proportionirten Schönheit durch alle Reichthümer der bildenden Natur, vom Menschen zu Thieren, Bäumen, Blumen, Gefäßformen u. s. w. mit immer unbestimmteren Ansprüchen. Von ganz freyer Schönheit der Landschaft, der Baumgruppen, des Blumenstraußes werden wir zu immer bestimmteren Regeln der Normalidee hingewiesen, bey welchen schon ein Urtheil über das, was das Ding seyn solle, mit in das Urtheil über die Schönheit eingeht.

Das ganz freye ästhetische Urtheil kann die Gegenstände nur als unschön, aber nicht bestimmt als häßlich ansprechen. Hingegen hier der Widerspruch gegen proportionirte Schönheit überhaupt und die Vorstellungen des Ekelhaften geben ein bestimmtes und lebhaftes Urtheil über Häßlichkeit, z. B. der

Schlangen, Spinnen, Pilze, und so ferner bis zum Widrigen des Ausdrucks in der Menschengestalt.

2) Neben diesem steht dann das eigene Gesetz für die lebendige Schönheit der Bewegungen in der Belebung des Rhythmus. Rhythmen werden lebendig nicht durch die Gleichzeitigkeit der Taktabmessung in der Musik, der Fußabmessung in der Metrik (diese Gleichzeitigkeit wirkt hier nur monoton), sondern durch den Ictus mit seiner Arsis und Thesis durch die Theilung des Taktes in den guten und schlechten Takttheil. Auch ohne Takt könnte Musik wirken, nur wäre der Eindruck schwerer faßbar und mittheilbar und die Rede kann sich dem poetischen Aufschwung durch gesteigerten numerus stufenweis nähern, ohne eben der metrischen Abmessung ihrer rhythmischen Perioden zu bedürfen.

Für Tanz, Musik und Versmaaß liegt das Princip der Belebung in diesen wechselnden Anspannungen und Nachlassungen, die gleichförmig schwebende Bewegung macht diesen Eindruck des Lebendigen nicht, denn in Herzschlag, Athmen und Schreiten und in aller willkührlichen Bewegung herrscht dieses Gesetz der Hebungen und Senkungen.

Wo nun aber Leben in den Rhythmus tritt, da erscheint neben diesem orchestischen Eindruck der mathematischen Schönheit immer auch ein pathetischer oder mimischer Ausdruck, denn durch Puls und Muskelspiel hat jede Gemüthsbewegung ihren Rhythmus und jeder lebendige Rhythmus weckt Affektenspiele. Durch diesen pathetischen, mimischen Ausdruck erreicht die Schönheit des Ausdrucks erst ihre höhere Stufe, der Seelenmalerey; erst hier gelingt es

ihr, die Geistesschönheit selbst in äußerer Anschauung erscheinen zu lassen. So erhält die Malerei ihre höhere Aufgabe, der Tanz wird zur Pantomime, der Musik und Rede öffnet sich die Geisteswelt der Töne, ja selbst Farbenschönheit will dieser höheren Bedeutung dienen.

Für die Mahlerey ist hier leicht ersichtlich, wie der reine Geschmack aus der unendlichen Fülle alles frey Gestalteten in Natur und Kunst dem Genie seine Aufgaben stellt; wie aber ernster das ästhetische Gefühl in Historienmahlerey und Kirchenmahlerey darüber noch seine Anforderungen der Seelenmahlerey zu höchst nach Idealen der Geistesschönheit stellt. Ganz ähnlich gilt dieser Unterschied auch für die Musik. Dem Freund der Musik, dessen Empfänglichkeit für Tonspiele feiner geübt ist, bietet der Geschmack eine rein musikalische Schönheit, da wo in belebten Rhythmen unter den melodischen und harmonischen Gesetzen jene Flucht der Töne sich bewegt, die sich einander bald suchen, bald fliehen, bald ereilen, zusammenstürzen, sich in einander schlingen; bald wieder auseinander weichen, bis sie endlich in voller Beruhigung verbunden bleiben. In dieser rein musikalischen Schönheit bedarf es keines pathetischen Effectes, aber dem Gefühl wird sich dieser doch bald dazu finden und da, wo er selbst mit zur Aufgabe und zur höchsten Aufgabe wird, auch die höchste Gewalt der Musik erreichen.

Farbenschönheit hat ein wesentlich anderes Verhältniß. Wir haben schon bemerkt, daß die Schönheit der Zeichnung, der Umrisse, der Gestalten stets höher stehe, als der Farbeneffect; weswegen wir auch fordern, daß in mancher künstlerischen Darstellung,

wie in architektonischen und plastischen, die Farbe ganz zurückgesetzt werde.

Aber daneben giebt es doch auch noch eine eigne Schönheit der Farbenspiele selbst, die sich vor allem in Luft und Wolken mahlt. Wo, wie bey der Farbengebung des Gemähldes, die festgehaltene Farbe zur Zeichnung hinzukommt, lassen sich wissenschaftlich die Gesetze der harmonischen Farbenverbindungen und der Farbencontraste leicht feststellen; monoton wirkt der sanfte Uebergang zur Nachbarfarbe im Farbenkreis; harmonisch wirken die einander hebenden, roth und grün, blau und feuerfarb, gelb und violet auf einander, sich störend, gleichsam dissonirend, roth und gelb, gelb und blau, blau und roth, violet und feuerfarb, feuerfarb und grün, grün und violet. Dagegen wird es wohl nicht gelingen, jenem zauberischen Licht- und Farbeneffect bey dem Wechsel der Beleuchtung am Morgen- und Abendhimmel, auf Meeresferne und jedem Lichtspiel auf der Landschaft, (jenem Effect, dessen Contraste wir künstlich durch farbige Beleuchtung und Beschauung durch gefärbtes Glas näher zusammenrücken können,) Gesetze vorzuschreiben. Dieser Licht- und Farbenglanz über der Landschaft und die Farbenfülle des Blüthenlebens weckte dann auch dem Dichter und Naturbeobachter eine pathetische Schönheit der Farben; aber da Farbenspiele keinen Rhythmus haben, so hat diese wohl kein festes Naturgesetz, sondern wir folgen in diesen Vergleichungen nur, so wie G ö t h e, unser erster Meister, sie zeichnete, anmuthigen Bildern der Dichtung.

3) Dem Vorigen gemäß bildet sich die S c h ö n h e i t d e r M e n s c h e n g e s t a l t unter drey verbundenen

Formen. Die Grundlage giebt die architektonische Schönheit des Baues, und damit verbinden sich rhythmisch, die orchestische Schönheit der Bewegung und die mimische Schönheit des geistigen Ausdrucks. Die architektonische Schönheit der Menschengestalt fordert nur eine noch geistlose Regelmäßigkeit, wofür wir der Kunst der Griechen die classische Regel der mittleren Profillinie und der Proportionen des ganzen Körperbaues entlehnen. Diese Schönheit kann aber in ihrer lebendigen Bedeutung nur nach Vergleichung mit der Normalidee beurtheilt werden; und so ist unsre Regel eigentlich nur die für die kaukasische Rasse. Chinesen mit ihren kleinen schiefstehenden Augen würden anders zeichnen und wieder anders jene Südamerikaner, denen neben verkümmerten Creolengestalten die blühendere Schönheit der Mulatten und Quarterons vor Augen steht.

Zu diesem kommt dann die rhythmische Schönheit hinzu, nicht eben nur in der wirklichen Bewegung des Körpers, sondern vorzüglich in der körperlichen Haltung und der festen Ausbildung der Züge, welche die Folge des ganzen Lebensspieles wird. Wir unterscheiden darin aber noch den schönen Ausdruck des Lebens und den eigentlich geistigen Ausdruck. Der erste gehört der orchestischen Schönheit im Ausdruck von Kraft, Gesundheit und körperlicher Gewandheit, sowie diesem die Kunst in Behandlung des ganzen Muskelbaues und somit in der Haltung des Körpers nachgeht. Der zweyte gehört der Schönheit im pathetischen Ausdruck; er giebt die mimische oder wahrhaft physiognomische Schönheit, welche sich vermöge der Durchbildung des Körpers von Jugend auf durch die Emotionen von

Gemüthsbewegungen und die Weise der willkührlichen Bewegung gestaltet darin, wie der Körper selbst ein Bild des inneren Geisteslebens wird.

5. Die Schönheit der Seele.

§. 54.

Alle Formen der proportionirten und lebendigen Schönheit lassen, im Gegensatz gegen ganz freye Schönheit, ein Ideal des Schönen zu, indem sie mit dem ästhetischen Urtheil die Voraussetzung eines Begriffes von dem, was das Ding seyn solle, verbinden, und somit irgend eine Vorstellung von innerer Vollkommenheit desselben. Ueber alle diesem steht aber das höchste, alles beherrschende, eigentlich geltende Ideal des Schönen in der Schönheit der Seele.

Tugend ist Schönheit der Seele, Geistesvollkommenheit und Geistesschönheit ist eins und dasselbe — dies war oben der Hauptsatz unsrer Lehre. Um ihn richtig anwenden zu können, müssen wir aber beachten:

1) Das ästhetische und ethische Urtheil über sittlichen Werth können nur dann ganz übereinstimmen, wenn sowohl gebildeter Geschmack als gebildetes sittliches Gefühl vorausgesetzt wird.

2) Wir dürfen diese Uebereinstimmung des Geschmackes mit dem sittlichen Gefühl zunächst nicht an der Beurtheilung von Kunstwerken, sondern nur an der Würdigung der Handlung im Leben erproben.

3) Die höchste sittliche Beurtheilung vergleicht die Gesinnung des Menschen mit dem Ideal der Reinheit des Herzens und nicht nur einzelne Thaten mit den Regeln der richtigen Ueberzeugung. Nur darin trifft das Urtheil das ganze Leben des Einzelnen; nur darin

stimmt es sicher und vollständig mit dem ästhetischen Urtheil zusammen.

So ist die ganze Ethik die Aesthetik der Geistesschönheit. Für die künstlerische Darstellung werden sich dabey die ästhetischen Ideale besonders an die Ideale des Charakters (Handbuch der prakt. Phil. B. 1. §. 56. — §. 63.) anschließen. Es entspricht der Weisheit das ästhetische Ideal der Würde; der Tapferkeit und Geduld die Seelenstärke, Heldenkraft; der Reinheit des Herzens Treue und Frömmigkeit; der Mäßigung und Gesundheit der Seele (σωφροσύνη) die geistige Anmuth.

Würde, Seelenstärke und Frömmigkeit haben hier für sich festere Formen und werden auf gleichere Weise gelten, wo Geistesschönheit gilt. Aber zur Würde des Weisen, zur Kraft des Helden, zu Treue und Frömmigkeit kommen dann noch die feineren Zierden der geistigen Schönheit des Gemüthes, für welche im Leben viel mehrere contrastirende Formen in der Ausbildung der Grazie oder der geistigen Anmuth zusammentreffen. Dieser Anmuth gehören alle feineren Anforderungen für die geistige Schönheit des geselligen Lebens, besonders in Ansprüchen an das weibliche Gemüth. Diese Anmuth nämlich fordert Ueberwältigung aller sinnlichen Rohheit, aber nicht der sinnlichen Lebendigkeit; für sie werden alle die mannichfaltigen Stimmungen der Theilnahme und Liebe, auch die Gefühlstimmungen der Begeisterung, Ergebenheit und Andacht in Anspruch genommen.

Daher kommt für die Grazie Schönheit so vielfach mit dem Reizenden und Rührenden in Verbindung,

daß hier der Streit für den reinen Geschmack oft schwer zu führen ist, daß sich hier so leicht das ästhetische Gefühl mit dem bloß subjectiven Geschmack der Einzelnen verbindet.

Wir stellen hier zuerst das pathetische und das sentimentale gegen einander. Unter Pathos verstehen wir in einer eigenthümlichen ästhetischen Bedeutung das rührende in erhebenden Gemüthsbewegungen, von sittlicher, religiöser, wol auch nur leidenschaftlicher Kraft. Dieses Pathos tritt in Verbindung, und, wo der ästhetische Eindruck fehlt, auch in Contrast mit den ästhetischen Idealen der Würde und Kraft. Neben diesem Pathos steht dann die Sentimentalität, Empfindsamkeit, welche sich in schmelzenden, weichen, sanften Gemüthsbewegungen im Gegensatz der erhebenden kräftigen gefällt. Diese Empfindsamkeit finden wir nun vorzüglich in Verbindung und Contrast mit der Grazie. Doch müssen wir dafür noch die natürliche (oder wie Schiller sagte, naive) und die sentimentale Grazie unterscheiden.

Die Vorliebe für weichliche schmelzende Gemüthsbewegungen wird krankhaft in erotischen, elegischen und humoristischen Gefühlspielen zur Empfindeley. Aber nicht die Empfindsamkeit selbst, sondern nur ihre Entartung trifft dieser Tadel. Empfindsamkeit ist überhaupt besondere Anregbarkeit für das gemüthliche, deren Eigenthümliches, wenn wir genauer zusehen, darin gefunden wird, daß der Mensch anfängt, seine Gefühle mit genauerer Aufmerksamkeit reflectirend zu verfolgen. Diese Aufmerksamkeit kann leicht peinlich und kleinlich werden; ist es aber nicht nothwendig, sondern sie gehört zum Theil mit zur feineren Aus-

bildung des Geistes. Wir haben für diese Feinheit der Bildung eine gesunde Empfindsamkeit zu fordern. Aber selbst diese hat es zunächst mit Reiz und Rührung zu thun, darum ist es sehr schwer, in ihr den reinen Geschmack und das allgemeingefällige zu behaupten. Dem reinen Geschmack bleibt die natürliche Grazie genehmer, als alle sentimentale, und doch dient letztere einer höheren Fortbildung des ästhetischen Gefühls.

Sentimentale Dichtung ist nun die, welche in dieser Reflexion über das eigne Gemüth lebt. Dieser Ton klingt an in den jüngeren griechischen erotischen Dichtungen, bewegt sich stärker in der romantischen Kunst, und die vorzüglichste Ausbildung erhält die sentimentale Dichtung besonders wol in der neueren engländischen Dichtung. Sollte aber diese ganze Weise der ästhetischen Ausbildung nicht in näherer Beziehung überhaupt zur christlichen Lebensansicht mit ihrer reflectirenden in sich gehenden Frömmigkeit stehen? Die Griechen blickten natürlicher und kühner in Leben und Welt außer sich und dem entspricht auch ihre Ethik. Die christliche Lehre wies in anderer Weise zur Selbstprüfung in den eignen Geist. Führte dies nicht auch die Empfindsamkeit in die Kunst ein?

Die höhere geistige Selbsterkenntniß, dieses Insichblicken und Beobachten des innern Lebens hebt mit seiner Seelenmahlerey moderne Ideale über die antiken. Die natürliche griechische Grazie bleibt kalt, es fehlt ihr die Innigkeit und sentimentale Tiefe des gemüthlichen Lebens, wonach die neuere Kunst strebt. Das uns höchst erfreuende in dieser neuen Kunst ist die Tiefe der Schönheit in Liebe, Freundschaft und

Frömmigkeit, — deren Darstellung nicht antik ist. Vorzüglich bleiben die griechischen Götterbilder ohne innere Würde, wegen des Mangels an innerer sittlicher Bedeutsamkeit.

Aber neben dem, daß die sentimentale Anregung und besonders die sentimentale Grazie der neueren Kunst einige höhere Ideale gewährt hat, hat die Sentimentalität uns zugleich in weichlichen Liebesspielen die Vorherrschaft nur erotischer Phantasien und das bunte Gewirr einer Ueberlast von romantischen, elegischen und humoristischen Phantasien gegeben, von denen die Strenge des reinen Geschmackes den Blick wegwendet, den Blick, der an die stets musterhafte griechische Kunst mit ihrer natürlichen Grazie und ihrer heroischen Kraft unverwandt geheftet bleibt.

Zweytes Kapitel.

Vom komischen, elegischen und tragischen oder von den dramatischen ästhetischen Ideen.

§. 55.

Das eigenthümliche der ästhetischen Wahrheit ist, daß sie frey vom Irrthum bleibt. Ahndung ordnet die endlichen Erscheinungen der Dinge den ewigen Ideen unter, überall, wo uns die Erscheinung die Erinnerung an die ewigen Ideen, wo sie uns das Bewußtseyn des Glaubens weckt. So wird bey den reinen Ideen des Schönen und Erhabenen die Erscheinung des Zweckmäßigen dem Gefühl frey die Erinnerung des

Ewigen bringen. Lassen wir aber dagegen Zweck-widriges der Erscheinung frey vor der Beschauung auftreten, so wird auch hier der ästhetische Eindruck nicht verfehlt. Wie vorhin die Unterordnung, so giebt jetzt die Entgegensetzung die Erinnerung an das Ewige und somit auch aus der anschaulichen Darstellung des Zweckwidrigen Formen ästhetischer Ideen, welche den Gefühlstimmungen der Resignation und den diesen untergeordneten dienen.

Dieses Zweckwidrige kann nämlich

1) für mich in Gefühlen des Unglücks, der Trauer bald unmittelbar mein Gefühl, bald nur das Mitgefühl gelten. So giebt eigene Trauer die elegischen, fremdes Unglück die tragischen ästhetischen Ideen.

2) Das Zweckwidrige kann aber auch objectiv, (wie das Schöne eine Form der Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck ist,) eine Form der Zweckwidrigkeit ohne bestimmten Zweck seyn. Diese Erscheinung des in sich Zweckwidrigen giebt die ästhetischen Ideen des Komischen.

So kommen wir hier auf die Welt des Weinerlichen und Lächerlichen. Dabey ist aber die Anregung des ästhetischen Urtheils noch viel mehr mit andern fremdartigen Interessen bemengt als im vorigen, die Kritik daher nur von künstlerischer Ausbildung und der religionsphilosophische Grundgedanke, welcher in der Vorstellung dieses Lächerlichen und Weinerlichen eine Ahndung des Ewigen im Endlichen enthalten soll, meist tief in den Hintergrund getreten. Lachen und Weinen für sich sind ja nur wohlthuende krampfhafte Beförderungen des Athemholens und der peristaltischen

Bewegung. Wir sprechen hier von ihnen, weil sie unter andern als Emotionen von Gemüthsbewegungen vorkommen; Lachen nämlich bey plötzlich aufregenden, Weinen bey plötzlich deprimirenden Affecten. Aber auch diese Affectenspiele sind von der Kritik des Geschmackes nur zu beachten, weil sie bey der ästhetischen Auffassung des Zweckwidrigen mit angeregt werden.

So stellt sich der reinen ästhetischen Auffassung in großer Mannichfaltigkeit das Komische dar, aber zunächst nur für die Belebung der Unterhaltung nur nach den empirischen Interessen des Schönen. Die reinen tragischen ästhetischen Ideen gehören dem Erhabenen, die elegischen aber bewegen sich einzig in empfindsamen Stimmungen des wehmüthigen, sehnsüchtigen und humoristischen, bey welchen die subjectiven Interessen der Rührung so hervorstechen, daß man an ihrer ästhetischen Bedeutsamkeit überhaupt zweifeln könnte.

Dagegen aber giebt es ja doch, und das geht uns eigentlich allein hier näher an, eine ganze tragische, eine ganze elegische, eine ganze komische Weltansicht, deren Grundgedanken religiös anklingen in Weltverachtung und der Erhebung über das Endliche.

Alles im Menschenleben läßt sich lächerlich machen im Gefühl des Erdentandes nach dem Salomonischen Spruche, daß alles eitel sey, und das ernsteste und das am meisten weinerliche, werden dann am meisten lächerlich erscheinen, doch zuletzt jenem humoristischen Lachen, welches selbst wieder tiefster Ernst ist.

Alles im Menschenleben läßt sich weinerlich nehmen im Gefühl der menschlichen Ohnmacht und Ungenüg=

samkeit am besten in den Bildern des Heimwehs nach jenem Lande der ewig gesunden Geisteskraft.

Alles im Menschenleben läßt sich tragisch auffassen im Gefühl der Schuld, am durchgreifendsten in jenen Buddhistischen Phantasien, denen die ganze Entwicklung der Weltgeschichte in der Zeit nur die Abbüßung der Sünde ist zur Wiederkehr in die ewige Ruhe des reinen Lichtglanzes.

So sind dann das Lachen und die Freude der Thränen die stärksten Vertheidiger der Theodicee. Beyde beweisen uns, daß die Hoffnung im Menschen der Furcht überlegen sey.

Aber alle diese Weltansichten der contrastirenden ästhetischen Ideen gehören nur den verdrießlichen Phantasien des verstimmten Temperamentes. Die gesunden Stimmungen des frohen Leichtsinnes, des heroischen Temperamentes, des frischen Muthes und des tiefen Gefühles kennen sie nicht.

§. 56.

Darum hat die philosophische Aesthetik über diese ästhetischen Ideen des Contrastes nur wenig zu sagen. Das Lächerliche auf eine so vornehme Weise zu erklären, wie hier gesehen ist (Kr. d. Vern. §. 246.), kann selbst leicht lächerlich erscheinen; indessen muß der genauere Beobachter doch zugeben, daß in den gemeinsten Fällen ein gewisses Gefühl der Ueberlegenheit im Lachenden über den Belachten nothwendig ist, um Wohlgefallen an der Beschauung des Ungereimten zu erzeugen, — und in edleren Fällen fällt, daß wir in der Erhebung über den Tand der Endlichkeit lachen, leichter ins Auge, so daß wohl zugegeben werden muß,

dem ästhetischen Effect des rein Komischen stehe immer das Gefühl der Selbstständigkeit des Geistes, wenn auch noch so fern, im Hintergrund. Aber die Kritik des Geschmackes wird für die Beurtheilung des Komischen von dieser Idee wenig Vortheil haben; ihr kommt es fast einzig auf die reine objective anschauliche Darstellung an. Allerdings wird im Lachen erregenden Gedankenspiel jeder augenscheinliche Contrast von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zwecklosigkeit in derselben Vorstellung lächerlich, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung interessiren, oder uns auch nur dieses Interesses entschlagen (Kr. d. Vern. §. 246). Aber unter diesem Lachen erregenden ist gar vieles nicht von künstlerischem Werth, sondern nur verständig bedeutsam. Der Witz kann stechend und geistreich, die Satyre kann ernst strafend oder auch beißend und spottend seyn, ohne daß darin wahre komische Darstellung gegeben ist. Vielmehr alle komische Darstellung bleibt schwach und ärmlich, wenn das subjective Interesse der Verhöhnung, der Bestrafung, des sittlichen Unwillens darin vorherrscht. Für die Kunst unbedeutend sind in den leichtesten Fällen solche Zeichnungen, z. B. des Geizes, der Heucheley, der Scheinheiligkeit, frömmelnden Geilheit, aller Lüsternheit, sobald dies subjective Interesse des sittlichen Widerwillens darin vorherrscht und nicht nur anschauliche Darstellung gleichsam verkehrter ästhetischer Ideale gegeben wird. Die wahre Kunst muß hier frey über ihrem Gemählde stehen und es ganz objectiv halten. Darum gilt der derbe Schwank, wenn er schon grob ist, mehr als die Zierlichkeit des Komikers.

§. 57.

Neben dem Komischen stehen hier die tragischen und elegischen Ideen. An die tragischen macht der reinere Geschmack die ernstesten Ansprüche, aber wohlverstanden gehören diese nur dem Erhabenen.

Wehmuth, Sehnsucht und Mitgefühl der Trauer, besonders aber ihre Auflösung in Freude, gewährt elegisch in gar mannichfaltigen weichen Rührungen dem Empfindsamen angenehme Unterhaltung. Aber wie viel sich gleich die bloß unterhaltende Dichtung mit diesen Bildern vergnügen mag, nur elegische Phantasien erhalten wahre ästhetische Bedeutsamkeit doch wol einzig durch den religiösen Anklang darin, daß Wehmuth, Sehnsucht und Heimweh uns Bilder des Glaubens an die ewigen Ideen werden. Hingegen mittelbar dienen sie, in jenen dem reinen Geschmack so schwer treu bleibenden sentimentalen Dichtungen, doch auch in großem Reichthum andern ästhetischen Ideen geistiger Schönheit und zwar besonders vermittelst der humoristischen Verbindung des elegischen mit dem Komischen. Wir nennen nämlich humoristisch jene gleichsam sich selbst verspottende Empfindsamkeit, welche dasselbe zugleich als rührend und komisch, als lächerlich und liebenswürdig, trübselig und freudig darstellt. Einen unendlichen Reichthum neuer Aufgaben von großer psychischer Tiefe hat das Genie mit diesen Anforderungen humoristischer Phantasien und Dichtungen erhalten, aber sehr schwer ist es, in diesen leichtbeweglichen Phantasien die Forderungen des Geschmackes an classische Darstellung zu bewahren. Auch die reichsten Gaben unsrer geistreichsten Humoristen werden in dem

Dichterleben unsers Volkes größtentheils wie Mode-sachen vorüber gehen.

Drittes Kapitel.

Vom Erhabenen und den lyrischen ästheti-schen Ideen.

§. 58.

So wie die erzählenden Dichtungsweisen vor-herrschend mit den Gefühlen der Begeisterung dem Schönen in seiner Reinheit, die darstellenden drama-tischen Dichtungsweisen mit den Gefühlen der Resig-nation vorzüglich dem Komischen und Tragischen gehö-ren, so scheinen mir die lyrischen Dichtungsweisen, in denen, ohne erzählende Darstellung, dem bloßen be-trachtenden Gedankenspiel ästhetische Ausbildung wer-den soll, besonders den den religiösen Ideen der An-dacht untergeordneten und verwandten Gefühlsstim-mungen zu dienen, damit aber in ihren Hauptanforde-rungen das Erhabene in Anspruch zu nehmen.

Die ästhetischen Ideen des Erhabenen nun sind diejenigen, in welchen uns die Ideen der ewigen Wahrheit unmittelbar vergegenwärtigt werden. Dieses aber kann nur geschehen, theils ganz symbolisch darin, daß uns die Anschauung des Großen unmittelbar ein Bild des Vollendeten, Absoluten wird, theils darin, daß die Erscheinung die Erinnerung der Selbstständig-keit des Geistes weckt. (So wie wir dies Kr. d. Vern. §. 237. bis 241. genau besprochen haben.)

Mit ganz vorzüglicher Klarheit hat Kant diese

beyden Arten des Erhabenen nachgewiesen, so wie sie bey der Beschauung der Außenwelt hervortreten.

Wir unterscheiden noch das Große, riesenmäßige, kolossale vom Erhabenen. Aeußere Größe muß als schlechthin groß (ohne Vergleichung eines Maaßes) angeschaut werden, um den Eindruck des mathematisch-erhabenen als Symbol des Absoluten zu gewähren. Wo daher bey dem einfach Gestalteten der schweifende Blick unsrer Einbildungskraft das Größte zeigt, welches sie noch in einem Bilde zusammen zu halten vermag, da wird dieser Eindruck gegeben werden.

In ganz anderer Weise wirkt das dynamisch-erhabene, das Erhabene der Kraft, denn in diesem gilt immer die Idee der Selbstständigkeit des Geistes, die Achtung vor den sittlichen Ideen. Aber die erhabene Darstellung wird hier nicht gelingen unmittelbar durch die Darstellung von Seelengröße und Seelenadel, sondern immer nur durch den Contrast der unerschütterten Geistesruhe mit überwältigender Kraft der äußeren Natur. So stehen am anschaulich-klarsten Vernichtung drohend Felsenüberhang, Wasserstürze und Meereswogen, Sturm und Donner der körperlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber, indem bey der Beschauung sich eben daraus, jenem Trotz bietend, das reine geistige Selbstgefühl weckt.

Diese reinen Formen des mathematisch und dynamisch Erhabenen geben dem reinen Geschmack die Regel für alle erhabenen Ideen. Aber für die Dichtung können der Bilder für das vollendet Große noch gar viel andere gewählt und des Unglückdrohenden noch gar viel anderes erdacht werden. So bildet die Kunst

aus vielen untergeordneten Phantasien des Großen, überraschenden, erschütternden, schauerlichen, wunderbaren, geheimnißvollen ihre Ideen des religiös Erhabenen hervor, und aus eben so mannichfaltigen elegischen Phantasien ihre Ideen des tragisch Erhabenen.

Dem religiös erhabenen der Kunst gehören alle Bilder der Allmacht und des unvermeidlichen Schicksals. Hier sehen wir leicht, wie das reine Ideal den allbesänftigenden Ideen der allwaltenden ewigen Liebe gehört, aber der künstlerischen Darstellung bleiben noch viele untergeordnete Bilder der Uebermacht des Schicksals über den Menschen, welche kräftigen Ideen des erschütternd Erhabenen gehören. Nur müssen wir dem, in Beziehung auf viele Kunstversuche der Unsrigen, ein hartes Wort des Tadels an die Seite stellen, indem mancher die Meinung zu haben scheint, der Plunder abentheuerlich schauerlicher oder gar gräßlicher und abscheulicher Bilder lange hin, um ein erhabenes Kunstwerk zu schaffen.

Tragisch erhaben ist nur das Erhabene der Bewunderung, dessen Beschauung über alle elegischen Interessen des Mitleids erhebt, indem trotz des zeitlichen Untergangs die geistige Kraft unerschüttert stehen bleibt (Krit. d. Vern. §. 241.). Sollten hier nicht selbst unsre ersten Meister sich zuweilen fälschlich nur elegischen Interessen der Trauer anvertraut haben? Mir scheint das Spiel mit dem traurigen nur für die Darstellung hoher Geisteskraft in tragischen Idealen oder weichlicher in religiös-erhabener Dichtung dem reinen Geschmack genehm und künstlerisch bedeutsam bleiben zu können, in allen kleinen idyllischen Schilde-

rungen des Lebens unbedeutender, gewöhnlicher Menschen aber mit den Anforderungen des reinen Geschmackes in Widerspruch zu stehen.

Viertes Kapitel.

Von dem Ganzen der ästhetischen Weltansicht unter den religiösen Gefühlstimmungen.

§. 59.

Wir haben jetzt alle Gestalten unsrer ästhetischen Weltansicht, dieser Weltansicht der Ahndung, dieser Weltansicht nur für das Gefühl nach einander betrachtet. Im Gefühl nun lebt eigentlich der Mensch, die hier nachgewiesenen Grundstimmungen des Gefühls sind daher die wahren Principien der Lebensansichten der Menschen. So vielfach diese Formen, so vielfach sind die letzteren. Aber mit diesen Principien bekommen die Lebensansichten und Weltansichten der Menschen eine große Willkührlichkeit in ihren Vorstellungsweisen da, wo man ohne Begriff nur Gefühlen folgt. Hierin liegt eigentlich der Grund jenes bunten, schillernden Spiels der Meinungen im Menschengeschlecht und des Widerstreits selbst im Bewußtseyn der innersten Ueberzeugungen. Umsonst wendet der Sittenlehrer alle Strenge seiner Rede in Formeln der Gebote gegen den anders Gelaunten, umsonst der Religionslehrer allen frommen Ernst seiner Lehre gegen den anders Dichtenden, wenn beyde nicht den Ernst im Gefühl zu treffen, den Geschmack in seinem Innersten zu bilden verstehen.

Die Logik lehrt, daß jedes einzelnen Menschen Ueberzeugung für sich nur als seine Meinung bestehe, und für die Festigkeit menschlicher Wahrheit erst die Gewährleistung durch die Zustimmung der Gebildeten fordere. Wie wollen wir aber dies auf die ästhetischen Weltansichten und somit auf die religiösen Ueberzeugungen anwenden? Hier gilt gar nicht jedem gleiche Wahrheit; hier zeigt sich zunächst kein Gesetz der Wahrheit für alle. Kein Beobachter des Menschenlebens wird sich zutrauen, hier die Meinungen der Einzelnen vereinigen zu können. Denn ob sich Jemand nur im Ernst für die Wahrheit interessirt oder nicht, das wird ihm ja selbst erst durch seine im ästhetischen Gefühl ihm gegründete Lebensansicht bestimmt und diese Ansichten sind, auch abgesehen von Unlauterkeit und bösem Gewissen, so vielfach unter den Menschen verschieden als die Stimmungen aus den ästhetischen Ideen.

Hier fanden wir nun die drey Classen der epischen, dramatischen und lyrischen Ideen neben einander und in jeder Abstufungen niederer und höherer ästhetischer Interessen, auf welchen sie sehr verschiedene Lebensansichten beleben.

Mit der steigenden Bedeutsamkeit der schönen Formen in der Natur sahen wir in der ersten Classe der epischen Ideen die Ideale der Geistesschönheit hervortreten, welche sich zu den erhabenen epischen Idealen der siegenden Heldenkraft entwickeln. So bringt uns hier für eine Lebensansicht mit religiösem Ernst das Bewußtseyn der ewigen Bestimmung des Menschen, die Ahndung der sittlichen Weltordnung, die Vorstellung von dem Reiche Gottes auf Erden,

welches in der Schönheit des geistigen Menschenlebens, in Gerechtigkeit und Freundschaft zur Erscheinung kommt. Aber neben diesem frommen Ernst zeigen sich gar mancherley idyllische Lebensansichten, denen schon heitere Freude mit ihren Reizen und Rührungen zum Zweck des Lebens genügt.

In der zweyten Classe der dramatischen Ideen stellten wir wohl die religiöse Idee der Verwerfung aller erscheinenden Zweckwidrigkeit gegen das Gefühl der geistigen Selbstständigkeit an die Spitze, fanden in den komischen Idealen die Wegwerfung alles in sich Häßlichen und Zweckwidrigen in der Erscheinung gegen das wahre Seyn, fanden den Ernst der elegischen Ideale in der Demuth und der Sehnsucht aus der sittlichen Verkehrtheit dieses Lebens heraus zur ewigen Reinheit, fanden endlich in den wahrhaft tragischen Idealen die Erhebung des freyen Geistes über alle Macht des Unglücks. Aber neben dem Ernst dieser Lebensansichten zeigte sich weit leichter und mannichfaltiger der Scherz und Spott komischer, die Empfindsamkeit elegischer Lebensansichten nebst vielen trüben Launen untergeordneter tragischer Phantasien.

Endlich die dritte Classe der lyrischen Ideale lebt in ihrer Reinheit in den Gedanken an heilige Allmacht und an den in der Erscheinung waltenden Geist Gottes. Aber nirgends trennt sich das Leben in seinen Gestaltungen weniger scharf nach den Abstractionen unsers Verstandes als in diesem Reiche des freyen Gefühls, daher zeigen sich diese verschiedenen ästhetischen Lebensansichten im Leben in den mannichfaltigsten Verschlingungen der Phantasieen.

Vieles scheint dabey den Launen des Temperamentes überlassen zu bleiben. Dem gesunden Leichtsinn des sanguinischen Temperamentes scheinen zu genügen die gemeinen idyllischen und komischen Lebensansichten des Scherzes und der Freude; das kränklich sanguinische Temperament theilt sich mit dem kränklich melancholischen in elegische und schwächliche lyrische Ideale der Trauer und Sehnsucht. Daneben stehen dann auf sehr widerstreitende Weise die kränklich cholerischen Phantasieen der spottenden Lebensansichten oder der entrüsteten oder der verkümmerten, in denen so mancher Schwärmer seinen verdorbenen Magen mit der Sündhaftigkeit aller Menschen verwechselt. Nur dem gesunden melancholischen Temperament gelten dagegen eigentlich die wahrhaft tragischen Ideale der Aufopferung für Freundschaft, Recht und Wahrheit — wol nur dem gesunden cholerischen und dem heroischen die epischen Ideale der unerschütterlichen Tapferkeit und Treue, so wie die des kühnen Kampfes für jedes Gute und Schöne.

Wie nun diesen Widerstreit der Lebensansichten unter einander schlichten? Bleibt einer der Sieger, der Scherz oder der Ernst, die Laune oder die Wahrheit? Oder müssen wir jedem sein Spiel lassen? Im letzten Grunde ist der Ernst der Herrscher im Menschenleben; denn für ihn stehen der Wahrheit nothwendige Gesetze ein mit den sittlichen Geboten. Des Menschen Urtheil über das Gute bleibt nicht dem Belieben überlassen. Unsre Ideen vom Guten in der Welt werden ja nicht durch ein zufällig Gutes vor der Phantasie, sondern durch das sittlich Gute der geistigen Selbst-

ständigkeit mit Nothwendigkeit bestimmt und die Heiligkeit der Pflicht leiht ihre Kraft an alle ästhetischen Ideale der Geistesschönheit.

So bleibt zuletzt in allen Idealen des religiösen Lebens, so wie sie sich unter Gebildeten im Völkerleben gestalten, der ernste Spruch der erhabenen Ideale mit dem Blick auf ewiges Leben, Heiligung und Vorsehung der einzig herrschende. Für die gesunde Ausbildung des Völkerlebens werden die Ideen der Begeisterung nicht idyllisch, sondern episch; die Ideen der Resignation nicht komisch, sondern elegisch und tragisch, die Ideen der Andacht kräftig-lyrisch abgeschlossen. Die Kraft der lyrischen Ideen giebt überhaupt im Dienst der Andacht allein den vollendeten Abschluß in der ästhetischen Darstellung unsrer religiösen Ueberzeugungen, denn sie verleiht die Kraft und die Würde an die religiöse Symbolik. In diesem Ernst und dieser Würde der ästhetischen Ideen dienen sie nämlich durch die Ausbildung von Mythen und Symbolen den Idealen der Frömmigkeit, welche wir im siebenten Kapitel der Tugendlehre (Handb. der prakt. Phil. Band 1. §. 99—104.) geschildert haben und unter welchen die lyrischen des Vertrauens auf Gott, und des Friedens Gottes die tiefste innerste Herrschaft über das Gemüth üben.

Allein, wenn wir die Betrachtung der ästhetischen Weltgemählde gleich nur auf diesen Ernst der religiösen Dichtung beschränken wollen, so führt uns doch die Ausführung der Mythen auch hier wieder zu den lau-

nenhaften Spielen menschlicher Phantasieen zurück, in denen neben Heiterkeit und gutem Muth so oft Furcht, geistlicher Hochmuth und überhaupt krankhaftes Temperament die Farben leiht. Darum müssen wir bey der Beurtheilung der Mythen und Symbole auf eine Heilkunst der Seele bedacht seyn, welcher der frohe Ernst allein Zweck und Ziel seyn soll.

Zweite Abtheilung.

Von der schönen Kunst.

Erstes Kapitel.

Von der Kunstschönheit.

§. 60.

Unsre letzten Betrachtungen führten uns auf das Bilderwesen der religiösen Dichtungen. Um nun darüber genauer sprechen zu können, haben wir zunächst zuzusehen, was menschliche Kunst bey der Ausbildung der ästhetischen Weltansicht vermöge.

1) Dafür unterscheiden wir (gemäß Kr. der Vern. §. 243.) Naturschönheit und Kunstschönheit; a) Naturschönheit ist die Schönheit im Leben, Kunstschönheit ist die Schönheit in der Dichtung; b) Naturschönheit ist diejenige, für welche die Form der Anschauung als Sinnesanschauung, Kunstschönheit diejenige, für welche sie als Einbildung beurtheilt wird; c) Naturschönheit ist die an einem Gegenstand als Naturproduct, Kunstschönheit, die an einem genialen Product beurtheilt wird.

2) Dieses Kunstschöne ist Werk menschlicher Kunst und wird so zum Gegenstand der schönen Künste, welche wir im Gegensatz gegen die Künste der Gewerbe

und der Geschäfte auch in besonderer Bedeutung freye Künste nennen, weil sie nicht handwerksmäßig erlernt werden können, sondern Künstlertalent als Naturgabe fordern, und weil sie nicht nützliche Hülfsmittel des Lebens, (weder Geräthe noch Unterweisung) beabsichtigen, sondern der freien Unterhaltung dienen wollen.

3) Werke der schönen Kunst können nur ausgeführt werden durch die Verbindung von Geist, Genie, Geschmack und ästhetischem Gefühl (Krit. d. Vern. §. 226. 227.). Geistreich nennen wir einen jeden, der in irgend einem Gebiete der Gedankenwelt auf ausgezeichnete Weise nicht nur gesunde, lebendige und kräftige Gedanken zu eigen hat, sondern sie auch lebendig und kräftig auszusprechen vermag. So fordern wir dieses „geistreichseyn" denn auch von jedem Meister in schöner Kunst, weil er ohne dies sich keine bedeutende Aufgabe zu stellen im Stande wäre. Aber dies Lob ist hier nicht eigenthümlich, es wird für rhetorisches und wissenschaftliches Talent eben sowohl, als für den Dichter ertheilt werden können. Den Worten Genie und Genialität geben wir hingegen eine eigenthümlich ästhetische Bedeutung, indem wir die höhere Lebendigkeit und Gewalt der Einbildungskraft so nennen, durch welche jene ausgezeichnete anschauliche Darstellung gelingt, die wir als das erste Erforderniß für die künstlerische Darstellung ästhetischer Ideen erkannten.

Genie ist also die Kraft der Erfindung und Erzeugung des Kunstschönen, an welche Geschmack und ästhetisches Gefühl ihre Aufgaben stellen.

§. 61.

Die großen Anforderungen, welche Geschmack und Gefühl an alle Werke der schönen Kunst machen, können wir nach den drey Gesetzen des classischen, des volksthümlichen und des religiösen aussprechen und nach den drey Gegensätzen von Natürlichkeit und Ideal ausführen (Kr. d. Vern. §. 244.).

1) Der erste dieser Gegensätze ist eigentlich der von Anschaulichkeit und Begriff. Hiermit weisen wir nur auf die Anforderung an anschauliche Darstellung zurück, welche wir gleich anfangs als das erste nothwendige Erforderniß jedes Werkes der schönen Kunst erkannten.

Die erfindende Kunst der Gedankenmittheilung unter den Menschen ist im allgemeinen

a) die ganz prosaische strengwissenschaftliche, welche nur den theoretischen Zweck hat, die Einsicht zu belehren, den Zweck der Wahrheit, welchem die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe dient.

b) die rhetorische Kunst der Beredsamkeit, welcher der praktische Zweck gehört, auf den Willen und die That zu wirken durch Ermahnung und Ueberredung, welche also die Kraft der Tugend, die Kraft der Gemüthsbewegung, Neigung und Leidenschaft anzuregen hat.

c) Die poetische, dichterische Kunst, die contemplative, welche nur anregend und belebend der Unterhaltung dienen will. Nur die höhere Kraft der letzteren, welche ästhetische Ideen darstellt, nehmen wir hier in Anspruch.

Jede dieser Künste hat ihr eigenes Interesse. Die

Wissenschaft soll klar und streng ihre Begriffe abmessen und nicht rhetorisch wirken, denn sie soll kalt überzeugen und nicht nur für die Sache erwärmen und überreden. Auch soll sie nicht dichten, sondern Begriffe abmessen. Ferner die Beredsamkeit soll nicht erklären und beweisen, sondern erwärmen und thatkräftiges Interesse für ihre Sache hervorrufen; so soll sie auch nicht dichten, denn ihr kommt es auf die subjective Kraft der Tugend, Gemüthsbewegung oder Leidenschaft an und nicht auf das freye dichterische Spiel mit denselben. Dagegen darf denn auch die schöne Kunst nicht Begriffe abmessend, reflectirend, sondern nur in unmittelbarer Anschaulichkeit ihren Gedanken hingeben, und eben darum taugte ihr der subjective rhetorische Effect nicht, indem sie darstellend frey über ihre Spiele mit Gemüthsbewegung und Leidenschaft erhoben bleiben soll.

2) Der zweyte Gegensatz ist der zwischen der sinnlichen Wirklichkeit und dem eignen Reich der Phantasie. In neuer lebendiger und geistreicher Erfindung schafft sich das Genie und der dichtende Volksgeist seine eigne Welt, des Lebens Schicksale zusammendrängend oder ganz neue Lebensformen gestaltend. Noch hat wol niemand unternommen, ein Gemählde von dem ganzen Reichthum aller dieser Traumwelten der Phantasie zu entwerfen, wie sie jeder schönen Kunst hier plastisch, dort mahlerisch, dort musikalisch in eigenthümlicher Weise gehören, und wie sie alle in die Träume der Dichtkunst verschlungen werden können, die endlich bis hinauf zu ihren Himmel- und Geisterwelt-Schöpfungen das vielgestaltigste und größte noch neu hinzugiebt. Aber sowie die Natur

nach einem Gesetze den unendlichen Reichthum ihrer Schönheiten in Gestalt und Farbe bildet und mahlt, so sind auch alle diese Spiele der Phantasie, wie launenhaft sie gleich ersonnen seyn mögen, doch für die ästhetische Bedeutsamkeit immer an gegebenen Stoff und an Nachbildung der Natur gebunden. Natürlichkeit bleibt hier das Recht der ästhetischen Wahrheit, denn selbst in ihren freyesten Gebilden soll sich die Phantasie gleichsam dem neuen Gesetz einer fremden Natur unterwerfen.

Das Genie könnte sich vielleicht hier in bloßer wilder Schöpfungskraft gefallen; aber der Geschmack zügelt im Interesse der Ideale und fordert Besonnenheit und Einfachheit.

Aus diesen beyden Gegensätzen ergeben sich die Anforderungen an das Classische, an das durch und durch musterhafte. Der Genius verwirft hier nicht nur jede begreiffende oder bloß nachahmende Reflexion, sondern auch zweytens jedes nur, wenn auch sehr kräftig, unterhaltende, wie z. B. die Beschauung roher Kampfspiele, oder in dichterischer Darstellung etwa die Tigerwuth wilder Leidenschaft und rohe Lüsternheit, denn einzig das Schöne soll gelten, und endlich ganz besonders alles überladene, welches nicht nur durch buntscheckige Zeichnung, sondern eben sowohl durch Ueberfülle von Witz, Laune und aller Art von Empfindsamkeit, so wie durch den nur rhetorischen Effect lästig wird. Leichte, freye, reine Zeichnung ist nothwendiges Erforderniß. So ist dann auch viele Arabeske genial und wohl in niederer Bedeutung classisch, aber doch erheben wir darüber noch die hohe Kunst, die allein gebietende in ihrer Kraft und

Einfachheit, und sprechen damit das höchste Gesetz des Classischen aus, wogegen so viele neuere Kunst dem Tadel erliegt. Mannichfaltigkeit einer bunten Erfindung ist eine leichte Sache gegen diese hohe Kunst der Kraft und strengen Einfachheit der Darstellung. Darum bleibt jene bunte Kunst immer nur vorüberschwindende Modesache, und nur die ernste, reine, einfache Zeichnung bemächtigt sich der wahren Gewalt des Schönen und bleibt die Zeiten hindurch musterhaft.

3) Der dritte Gegensatz ist der der Anschaulichkeit und der Ideale geistiger Schönheit und Erhabenheit. Anschauliche Darstellung und Erfindung sind die Hülfsmittel, diese Ideale der wahre Zweck aller schönen Kunst. Das Leben in der Geschichte zeigt uns geistige Schönheit, das Leben in der Natur zeigt uns ihre Symbole; aus diesem aber soll als höchste Kunstaufgabe die geniale Erfindung Weltansichten der sittlichen Ideale, der vaterländischen Ideale und der religiösen Symbolik schaffen, in welchen die Geisteskraft in göttlicher Reinheit und Hoheit erscheint.

Dieser Gegensatz ist der schwierigste. Vorhin kämpften Phantasie und Geschmack mit einander, da wird das wahre Genie die Anforderungen des Geschmackes willig anerkennen. Hier stehen Geschmack und ästhetisches Gefühl gegen einander, aber das ästhetische Gefühl giebt seine Ideale nicht unmittelbar dem Genie zur Aufgabe, sondern sie können erfaßt werden eben sowohl in der Begeisterung für die Wahrheit wissenschaftlich oder in dem Eifer für die That rhetorisch ohne sich nach den Rechten der Schönheit frey der Beschauung darzustellen. Und doch erkennt

der reine Geschmack nur die geniale Ausführung und nicht den bloßen guten Willen der erhabenen Aufgabe an. So muß für die höheren Aufgaben der Kunst dem nachgiebigern Geschmack oft das ästhetische Gefühl mit seinen Idealen imponiren und auch solche Werke mit hoher Begeisterung aufnehmen lassen, deren Aufgabe das Genie nicht vollkommen gewachsen war. Die ausgezeichnetste Genialität wird sich aber lieber die Aufgabe niedriger stellen, als mit reflectirter oder nur rhetorischer Darstellung aushelfen.

Diesem gemäß wird neben dem classischen für alles wahrhaft großartige in den schönen Künsten gefordert, daß es entweder volksthümlich oder religiös gegründet sey.

Schon alle kleinen idyllischen, humoristischen und komischen Bilder gewinnen eine unbeschreibliche Anmuth, sobald sie volksthümlich anklingen. Dies zeigten uns vorzüglich Herder und Göthe; aber bedeutungsvoller am fremden, als am einheimischen, denn das Volk der deutschen Schriftsprache hat (im Widerspiel mit dem oberdeutschen und plattdeutschen) keinen eignen Traum der Dichtung, da es standesmäßig gar zu geschieden mit eigenem, antikem oder mit modernem ausländischem Geschmacke lebt.

Für die hohe Kunst vereinigt die griechische Kunst beydes, und dies hat neben ihrer classischen gebietenden Gewalt ihr jene Kraft gegeben, die noch lateinischen Nachahmungen und unsern entfernteren so vieles Leben zu verleihen vermochte.

Ohne den Hintergrund einer lebendigen Volksdichtung wird es keinem einzelnen Künstler auf seinen eignen Traum hin gelingen, ein bedeutendes Helden-

gedicht, einen bedeutenden Hymnencyklus zu dichten. Was würde uns Camoens gelten, sänge er nicht seiner Portugiesen heroisches Zeitalter, was Calderons Verspracht, sänge er nicht sein mönchisches Spanien; was würden selbst Dante und Tasso der späteren Zeit gelten, sängen sie nicht ihres Vaterlandes geistiges Leben. Wie mancher bleibt unter Englands Meistern selbst neben den unüberwindlichen Shakspear stehen, weil auch er volksthümliche Töne wieder zu geben wußte; ja müssen wir nicht sogar die correcte Kunst des Racine und Corneille höher halten, weil sie für den parisisch-französischen Geist einem classischen Zeitalter gehörten?

Das höchste endlich ist die religiöse Aufgabe. Die ernsten hohen Aufgaben jeder schönen Kunst von der Dichtung zum Tempelbau, zu Plastik, Mahlerey, Musik, selbst Tanz und Schauspielkunst, haben wir schon oft behaupten müssen, sind nur im Dienst des Cultus erfunden und gelöst worden. Aber unsre Zeit hat hier ein ungünstiges Schicksal. Wir besitzen hier in eigner genialer Würde nur die Kirchengesänge (noli tangere!) zur Erbauung und für den milden Trost der Gottergebenheit sowohl nach katholischer, als nach protestantischer Ausbildung. Doch ist dies eine besondere ägyptische Kunst, welcher der Priesterspruch Phrase und Bild für die Freyheit des Genius zu eng vorgezeichnet hat.

Den Deutschen hat hier wohl Klopstock rein und kräftig die höhere Aufgabe anerkannt, aber dem Ideale fordernden Verstand war der Genius noch nicht gewachsen, schon weil sein Volk nicht mit ihm war;

selbst seine kühnsten Gebilde werden von einem allzu prosaischen Gerüste getragen.

Zweytes Kapitel.

Von den Arten der schönen Künste.

§. 62.

Naturschönheit, sagten wir, ist die Schönheit im Leben, bey der der schöne Gegenstand als solcher der Sinnesanschauung vorgestellt wird; Kunstschönheit ist die Schönheit in der Dichtung, bey der die ästhetische Idee nur der Einbildungskraft angeboten wird. Diese ästhetischen Ideen der Kunstschönheit sind nun Erzeugnisse des Genies und die schöne Kunst in eigentlicher Bedeutung ist Kunst des Genies, für welche wir jetzt im Allgemeinen Ideale und Aufgabe betrachtet haben. Neben diesen Künsten des Genies stehen noch andere, welche sich auf Naturschönheit beziehen, deren Zwecke nämlich sind, das Menschenleben und seine äußeren Umgebungen in Beziehung auf Schönheit auszubilden. Diese letzteren Künste sind oft mit den Künsten des Genies verwechselt oder vermengt worden; wir wollen eine bestimmtere Eintheilung versuchen (S. Julius und Evagoras. Bd. 2. S. 369 u. f.). Dafür unterscheiden wir in Rücksicht der schönen Künste in weiterer Bedeutung erstens Bildungskünste und Künste des Genies, in Rücksicht der letztern aber noch Genialität und Virtuosität. Das Genie erfindet ästhetische Ideen, das Talent des Virtuosen weiß die erfundenen darzustellen. So steht nicht nur

in der Musik der Componist über dem Virtuosen, in der Dichtkunst der Schauspieldichter über dem Schauspieler, sondern auch nach demselben Verhältniß für Baukunst, Bildhauerkunst und Mahlerey der nachbildende Künstler unter dem Erfinder. So daß hier oft Jahrhunderte lang nur das Talent der Virtuosen unter der Herrschaft eines Genies der Vorzeit fortlebt. Diesem gemäß erhalten wir folgende Uebersicht:

1) Bildungskünste für die Schönheit.

a) Künste der geistigen Ausbildung. Asketik und Pädagogik sollen den ethischen Idealen der Schönheit der Seele gehorchen.

b) Künste der körperlichen Ausbildung des Menschen. Hier macht die Bildung für gesunde Kraft und Gewandtheit die Grundlage in Turnen, Tanzen, Fechten und Reiten, daran schließt sich die Kunst der schönen Bekleidung und darüber stellen sich die höheren Aufgaben der Mimik und Declamation.

c) Künste der schönen Ausbildung aller äußeren Umgebungen des Menschenlebens. Dies ist die ästhetische Aufgabe der Bau- und Gartenkünste im Großen, nicht nur für Häuser, Tempel, Museen, öffentliche Plätze der Erholung und des Wetteifers, sondern auch im Ganzen für die schöne Anlage der Ortschaften und aller künstlichen Bearbeitung des Landes.

d) Künste der schönen Ausbildung des geselligen Lebens. Ausbildung der geselligen Unterhaltung in Spiel und Ernst zu Geist und Feinheit, Ausbildung der öffentlichen Unterhaltung in

Volksspielen und Schauspielen, endlich Ausbildung des öffentlichen Lebens in Fest und Feyer zuhöchst für die Interessen der Religion sind hier das geforderte.

In den Dienst dieser geselligen Bildungskünste des öffentlichen Lebens treten eigentlich erst alle Künste des Genies.

Die ganze Bedeutung unsrer ästhetischen Kunstaufgabe bestimmt sich im Völkerleben erst dadurch, daß im öffentlichen Leben eines Volkes diese Aufgabe der schönen Bildungskünste mit Kraft und Ernst im Großen aufgefaßt würde. Nun müssen wir es rühmen, daß bey den Völkern von jetziger höherer europäischer Ausbildung allerdings manche Anregung dieser Art wieder lebendiger geworden ist, aber im großen Ganzen diese Künste als eine wichtige Angelegenheit des öffentlichen Lebens zu fordern, wird doch den meisten als eine Albernheit erscheinen, und wer dafür phantasirt, phantasirt wohl für ferne Zeiten. Denn um wahrhaft im öffentlichen Leben diesen Geist der Schönheit zu empfangen, sind diese Völker von höherer europäischer Ausbildung noch zu hungrig, habsüchtig, kriegliebend und abergläubisch. Durch Hunger und Habsucht werden sie genöthigt, die Zahl der Festtage immer mehr zu beschränken, damit sie noch mehr werkeln und scharren können. An den wenigen übrigen Festtagen trennt der Aberglaube die Gesellschaft in feindlich gegen einander stehende Partheyen, und in den meisten von diesen Partheyen erlaubt er nur, Gott mit Kopfhängen und höchst betrübtem Gesicht zu dienen. Endlich den Mord im Großen halten diese Völker noch für unentbehrlich, ja für ihr Heldenwerk, weil einzelne dadurch so reich und mächtig werden, und darum müssen sie

den besten Theil des öffentlichen Vermögens auf Festungsbau und die Erhaltung bewaffneter Müssiggänger verwenden, so daß da, wo Wurzel und Stamm schon entbehren müssen, für den Blüthenschmuck wenig bleiben kann.

2) Künste des Genies oder der Hervorbringung kunstschöner ästhetischer Ideen. Da jedes Genie mit dichtender Einbildungskraft erfindet, so werden sich die Unterschiede für die besondern Künste des Genies nicht unmittelbar nach den Arten der ästhetischen Ideen, sondern zunächst nach den Hülfsmitteln der Kunst bestimmen, durch welche die ästhetischen Ideen äußerlich dargestellt oder mitgetheilt werden können. Dieser Hülfsmittel sind aber nur zwey: Töne für das Ohr, und Farbe und Gestalt für das Auge; denn wollte man etwa, rücksichtlich der Gestalt mit Herder dem Sinn der Betastung noch besondere Rechte gestatten, so würden diese doch nur der Natur, aber nicht der Kunst gehören. Töne verwenden wir ferner zur Darstellung ästhetischer Ideen entweder mittelbar durch die Sprache in der Dichtkunst, oder unmittelbar in den Tonspielkünsten des Verses und der Musik. Die schönen Künste des Genies, welche sich der Gestaltung und der Farbe bedienen, können wir aber eintheilen in Künste der Darstellung ästhetischer Ideen durch ruhende Gestalten, bildende Künste, und in Künste der Darstellung ästhetischer Ideen durch die Bewegung von Gestalten, Schauspielkünste.

Für diese besondern Künste kann die philosophische Aesthetik nur zu bestimmen suchen, welche Art ästhetischer Ideen einer jeden darstellbar sey, und was also

ihre Aufgabe werde. Dafür haben wir aber nur die Künste des Genies näher zu betrachten, weil Virtuosität dem Genie unterthan bleibt, und die Bildungskünste für sich eines philosophisch-ästhetischen Princips ermangeln.

Drittes Kapitel.

Von den Aufgaben an die Künste des Genies.

1) Dichtkunst als schöne Kunst.

§. 62.

Unter allen schönen Künsten ist die anschauliche Darstellung der Dichtkunst am schwersten, und doch ist ihr Gebiet unter denen der schönen Künste das größte und daher in ihr die Macht des Genies am höchsten. Die Dichtkunst allein beherrscht die ganze ästhetische Weltansicht, und so stehen die Ideale aller andern schönen Künste in ihrem Dienste gleichsam unter ihrem Befehl. Im Reiche der Dichtkunst geben die andern Künste des Genies nur besondere Darstellungen.

1) Wir verstehen nämlich unter Dichtkunst nicht nur Verskunst oder die Kunst der gebundenen Rede, sondern im allgemeinen die Kunst der Erfindung und Darstellung ästhetischer Ideen durch die Gedankenmittheilungen der Sprache. Die dichterische Rede aber bewegt sich im Leben in Verbindung mit der wissenschaftlichen und rhetorischen (§. 61. 1.). Sie soll ihre eignen poetischen Rechte behaupten, aber sie wird in der Einheit aller Geistesthätigkeit sich doch bald

didaktisch dem einen, bald rhetorisch dem andern zuwenden. Dazu kommt dann noch ein viertes, ich will es das musikalische Interesse der Rede nennen, indem für den Gegensatz des Schönen gegen die niedern Interessen der Unterhaltung in Reiz und Rührung hier dem Schönen gegenüber der gefällige Klang der Rede und das nur lebendige bunte Spiel der Phantasien erscheinen. Die wahre Kunst fordert hier Emporhebung der poetischen Darstellung des Schönen über alle dieses Neben- und Untergeordnete.

Da ist uns der Streit des poetischen und didaktischen am leichtesten zu entscheiden. Wir rügen (z. B. in der französischen sogenannten classischen Kunst und ihren Nachklängen in früherer Zeit bey uns) die Verwechselung des Zierlichen und Regelmäßigen mit den freyen Harmonien des Schönen. Hier soll nur der begreiffende Verstand dem Geschmack seine Rechte lassen. Im Gegensatz des wahrhaft poetischen gegen den nur musikalischen Effect widersetzt sich hingegen die Laune der Phantasie dem strengen Gericht des Geschmackes. Unsre Jugend z. B. hat gelernt, daß mit süßen Reimen zu klingeln eine anmuthige gar nicht schwere Kunst sey und manches erwachende bedeutende Talent gefiel sich im Winden von Blumenkränzen des Abentheuers, des Witzes, der Laune, der Liebe, ohne irgend eine strenge Anforderung an classische Ausbildung sich selbst zu stellen. So füllt sich uns jeder neue Markt aus dem Dichtergarten mit neuen Blumenkörben; aber die Zeit mäht jeden Herbst das Heu vom Dichtergefilde, damit den Blumen des neuen Lenzes der Platz gegeben werde zu ebenso kurzem Leben. Vielleicht wird in diesen so mannichfaltig belebten

Versuchen eine Vorübung für die Zukunft gewonnen, bis jetzt aber können wir diese bequeme Weise sich seiner eignen Genialität zu erfreuen nur als Verwilderung der Kunst, (wenn der Name nicht schon zu hoch ist,) bezeichnen, deren Erzeugnisse der kommende Genius nicht anerkennen wird. Für die Würde unsrer Kunst wäre die Künstlerkritik, welche nur nach den strengsten classischen Geboten Anerkennungen machte, das wichtige Belehrungsmittel, ob aber auch Heilmittel, das könnte nur der Geschmack des Volkes entscheiden.

Endlich der ernsteste Streit ist der der nur poetischen Dichtung mit der rhetorisch begünstigten. Diesen Gegensatz fanden wir schon oben; ihn bringt der Streit des reinen Geschmackes mit dem ästhetischen Gefühl in die Kunst. Der Traum der Dichtung, dem die höheren sittlichen, vaterländischen und religiösen Ideale erscheinen, schmückt seine Bilder mit dem Schmuck der Rednerkunst, wenn die Flügel des Genius ihn nicht so hoch zu heben vermögen. Denn hier treffen wir wieder auf die schon ausgesprochne Forderung: nur die Unterlage einer großen und kräftigen lebendig anerkannten Volkssage macht es dem Genie möglich, den höheren Aufgaben an die Dichtung zu genügen. Wo daher dem Volk eine solche ästhetische Gedankenvereinigung im öffentlichen Leben fehlt, da werden leicht für die Kunst des Volkes die Ideale zu hoch gestellt. Dies ist ganz unser Fall. Die höhere verständige Ausbildung unsers Geschmackes mag sich spielend wohl gern einmal in die Träume und Phantasiespiele anderer Völker, in griechische, skaldische, arabische, spanische, schottische, provençalische, italienische u. s. w. verlieren, aber verweigern wird sie jedesmal, sich mit Ernst und Eifer in

eigne Mythen und Symbole einzuleben. Darum haben wir nur stückweise, einzelnen Dichtern eigene Dichtungen und keine wahre Volksdichtung; darum bleiben uns auch alle andern schönen Künste Privatangelegenheiten. Die philosophische Aesthetik kann aber nur mit den Idealen für das öffentliche ästhetische Leben vergleichen.

Der äußeren Form nach müssen wir Unterschiede unter den Dichtungsarten machen nach den verschiedenen Formen des Hülfsmittels der Dichtkunst, nämlich der Gedankenmittheilung durch Sprache. Diese Formen der Gedankendarstellung durch die Rede sind aber

1) Raisonnement, welches allgemeine Ansichten aufstellt und verfolgt.

2) Beschreibung, welche einzelne Dinge kennen lehrt.

3) Erzählung von dem Verlauf der Begebenheiten die Zeit hindurch.

4) Darstellung in engerer Bedeutung, welche Begebenheiten vor der Phantasie als gegenwärtig erscheinen läßt.

Die Anschaulichkeit nun fordert Darstellung des Einzelnen, und die Gedankenmittheilung Zeitfolge; daher sind die am meisten poetischen Formen die erzählende der epischen Dichtungsarten und die einzig poetische Darstellung der dramatischen Dichtungsarten. Beschreibung für sich ist nur mahlerisch und bleibt der Dichtung unangemessen. Doch dienen mittelbar Raisonnement und Beschreibung der didaktischen, Raisonnement der lyrischen Dichtungsart.

§. 63.

Alle Dichtung scheint gleichsam aus episch-didaktischer Poesie hervorgegangen zu seyn in jener Zeit eines Volkslebens, in welcher der jugendliche Verstand philosophirend phantasirte, in welcher das bewunderungerregende jeder Weisheit ihrem Ausspruch lyrische Bedeutung gab, wie in den hesiodischen Gedichten und den späteren physischen Lehrgedichten der Griechen. Dagegen muß bey ausgebildeterer Wissenschaft die nur reflectirende und beschreibende didaktische Dichtung zu einem zierlichen Spiel des Verstandes herabsinken, dem Vers- und Dichtertalent nur auf eine untergeordnete Weise dienen. Zwar besitzen wir große didaktische Ausführungen, in Satyre, Epistel und eigentlichem Lehrgedicht, in welchen, ohne lehren zu wollen, nur die Interessen an gewissen Wahrheiten ästhetisch aufgefaßt werden, und welche manchem eine gefällige Unterhaltung gewähren. Es möchte aber dieses wol nur einem nachgiebigen Geschmack gefallen und nicht zu schöner Dichtung von Bedeutung erhoben werden können.

Damit wollen wir jedoch eine bedeutsame Verbindung von Dichtung und Belehrung keinesweges leugnen, sondern nur geltend machen, daß wahrhaft anschauliche Darstellung mehr als eine raisonnirende und beschreibende Rede fordere. Nicht nur durch Verse und zerstreuten Gedankengang, sondern leichter durch erzählende Darstellung wird hier der Dichtung ihr Recht verschafft werden können. So wird die didaktische Poesie im Kleinen die Beyspiele und Gleichnisse der äsopischen Fabel und der Parabel im Großen den didaktischen Roman zur Aufgabe erhalten, wenig-

stens mit der Anforderung anhängender Schönheit (§. 51. 1.) an die Erzählung.

Daher ist die lyrische Dichtung, welche sich nur des raisonnirenden Gedankenganges bedient, vorherrschend eine rhythmische Kunst. Nur indem der Vers dem Gedankentanz den Takt giebt, kann hier die Rede wahre ästhetische Bedeutung bekommen. So singen Lied, Ode, Dithyrambe die Liebe, Freude, den Kriegsmuth oder die Andacht. Aber unsrer Lieder viele, wie sie auch durch Vers und Gesang gehoben werden, bleiben, wie alle Witzreime, Prosa in Versen, denn nur die Macht des Rhythmus mit hohem Gedankenflug verbunden kann hier die poetische Wirkung schaffen. Diese jedoch vermag sich in Dithyramben zu den höchsten heroischen und religiösen Idealen zu erheben. Doch ist wichtig, dabey zu bemerken, wie die lyrische Dichtung auf allen ihren Stufen durch die Annäherung zur erzählenden und dramatischen Darstellung gewinnt. So zeigt es der Uebergang vom Lied zum Volkslied, zur Ballade, Romanze; so zeigt es der Uebergang des dithyrambischen Gesanges zum Drama, aus dem sich die wahre dramatische Kunst entwickelt zu haben scheint. Dagegen wird die bloße Sentenzen-Ode, ethische Gnomen in rhythmischen Perioden aussprechend, der dichterischen Bedeutung nach sehr zurück stehen.

§. 64.

Von Ballade und Romanze zu Idyll und Mährchen, zu Roman und Epos zeigen sich uns in epischen Dichtungsarten die Gestalten der reichsten aller Dichtungsformen in Vers und Prosa. Das ganze Men-

schenleben mit allen seinen äußeren Umgebungen und allen seinen phantastischen Ergänzungen zur Geisterwelt in Himmel und Hölle liegt dieser Dichtung offen. Von der ersten Lieblichkeit bis zur höchsten Kraft kann hier jede geistige Schönheit bedeutungsvoll ergriffen werden, so wie alles Leben in komischen und humoristischen Ideen.

Arten dieser Dichtungsweise werden sich vorzüglich unterscheiden, je nachdem die Erzählung natürliche Schilderungen aus dem wirklichen Leben, phantastische aus Traumwelten, oder Zeichnung heroischer und religiöser Ideale beabsichtigt. Idyll (Bildchen) hieß bey den Grammatikern jedes kleine Gedicht; uns ist durch Theokritos dem Worte die bestimmtere Bedeutung des Hirtengedichtes geworden. Aber neben den Schilderungen der Unschuld des Hirtenlebens stehen uns die von so mancher Art anderer einfacher Lebensweise und ihrer Behaglichkeit, und ferner von jeder besondern Lebensweise mit ihren eignen Freuden und Sorgen. — Sollten wir nicht solche kürzere Zeichnung bestimmter Lebensweise in Versen oder in Prosa Idyll nennen? Dann könnten wir diesem für alle ähnlichen Erzählungen aus den Traumwelten der Phantasie das Mährchen an die Seite stellen. Wird aber die Fabel des erzählenden Gedichtes weitläuftiger, so können wir jedes, welches unter der höchsten Aufgabe des Epos bleibt, Roman nennen. Der Roman bedient sich meist der ungebundenen Rede, indem bey minder gehobener Darstellung der Vers ermüden und leicht das Gemählde verderben würde. Doch nennen wir auch solche Gedichte in Versen Romane, in denen die Darstellung nur Privatleben und Privatunternehmungen

schildert oder nur durch abentheuerliche Erfindung gefallen will, indem wir dem Roman als Epos nur das große Völkergedicht oder Religionsgedicht entgegenstellen.

Dem Epos gehört also die große Aufgabe der epischen Gedichte, mit Rhythmus gehobene Darstellung von Völkerleben und Religionsansichten, so daß unser Ideal dem Epos wie der erhabenen Ode alle sittlichen Ideale mit den mythologischen verbunden zur Aufgabe stellt. Schicksal ist der große Führer der Menschengeschichte für den Einzelnen, für die Völker; Schicksal erscheint dem Blick des Dichters in Geistern und Göttern und das religiöse Epos zeigt eine ganze Geisterwelt.

So sollte hier nicht dem abentheuerlichen, nicht dem Glanz der Erfindung, sondern dem Glanze geistiger Schönheit über diese hinzu der Preis zuerkannt werden. Aber uns verbleichen alle Mythen der Vorzeit, indem uns die Götterhülfe ein fremdes Bild bleibt und kein Symbol werden kann, dagegen aber die christlichen Mythen im Epos ausgemahlt anstößig lügenhaft würden. So können wir der jetzigen wirklichen Kunst kein höheres Ideal als das der Kunst Shakspear's, Tiefe der psychischen Zeichnung, ethische Seelenmahlerey stellen.

§. 65.

Das dramatische Gedicht ist der Darstellungsform nach das lebendigste wirksamste von allen, dem Umfang der Dichtung nach viel beschränkter als die epische Dichtung, denn es kann nur Handlung und Rede als gegenwärtig gedichteter Menschen zum Vorwurf haben. Der Dialog ist hier der noch wenig poetische Anfang

dieser Vorstellungsweise; die eigentlich dramatische Dichtung soll nicht nur denkende, sondern handelnde Menschen darstellen.

Weil nun durch diese Dichtungen die öffentliche Unterhaltung an der Bühne gelingt, so theilen sie sich in gar mannichfaltige Formen. Bouterwek führt witzig aus, wie die Schauspiele nach dem, was jedermann lebhaft genug unterhält, für den großen Haufen eigentlich in Singspiele, Lachspiele und Thränenspiele (etwa noch Liebesspiele dazu) zu theilen seyen. Wir müßten nach allen Classen der ästhetischen Ideen unterscheiden, unter denen das Menschenleben der Phantasie erscheinen kann. So stünde Komödie als Lachspiel unter den komischen ästhetischen Ideen überhaupt dem ernsten Schauspiel gegenüber. Sie geht aber stufenweis von Possenspiel und Parodie zum gewöhnlichen Lustspiel zum Intriguenstück zu unsern elegisch-komischen und humoristischen Schauspielen in das letztere über. Und das ernste Schauspiel durchläuft ferner von erster Lieblichkeit und Behaglichkeit des Lebens bis zur höchsten sittlichen Kraft und zu aller religiösen Erhabenheit alle ästhetischen Ansichten des Menschenlebens.

Da entspricht dem Idyll das zartere Singspiel, dem Mährchen und dem Zauberroman die phantastische Oper, dem Familienroman das gewöhnliche moderne Schauspiel, endlich dem höheren Roman und dem Epos die Tragödie (das Trauerspiel) mit ihren geschichtlichen, heroischen und mythischen Formen.

Das Tragische soll also, wie oft bemerkt worden ist, nicht durch den traurigen Ausgang bestimmt werden, und dazu haben wir schon oben behauptet, daß pro-

falsch gemeines Unglück und nur weinerliches Unglück mit traurigem Ausgang kein guter Gegenstand einer Dichtung werden, nur große Darstellungen den traurigen Ausgang vertragen. Tragödie nennen wir daher nur die dramatische erhabene Darstellung des Menschenlebens.

So erhebt überhaupt das ästhetisch Große das Imposante über das Lustspiel. Aber imposant kann seyn:

1) sittlich die wahre Größe des Charakters.
2) psychisch die Größe und Gewalt der Leidenschaft.
3) religiös des Schicksals Härte im Unglück; Rache und Sühne; auch das Schauerliche und Fürchterliche.
4) dies letzte aber geht in das bloß opernmäßig Imposante über, welches wir auch in Zaubergewalt und endlich im bloßen Lärm finden.

Das letzte für sich erfreut nur einen kindischen Geschmack; das religiös Imposante für sich hat dem neueren Trauerspiel poetischen Theils viel geschadet, indem es durch Mitleid die Bewunderung verdrängt. Das sittlich und psychisch Imposante gilt also eigentlich allein. Die Erhabenheit der Seelengröße ist hier das einfach Höchste, in dessen Darstellung keine neue Kunst die der Griechen erreicht hat. Aber das psychisch mächtige gehört ja wohl Shakspear's neuer Kunstwelt, welche die Aufgaben für das moderne Trauerspiel über die des antiken sehr erweitert hat.

Die ästhetisch größte Dichtungsart bleibt endlich hier das lyrische Drama, Dithyrambos und Tragödie zugleich, wie die Tragödie des Aeschylos und

Sophokles. Aber der Phantasie der unsern fehlt die Ruhe und Würde, der Sprache der unsern die Kraft des Rhythmus, um einem so einfach großen Ideal huldigen zu können.

2) Tonkunst als schöne Kunst.

§. 66.

Tonkunst ist Kunst wie keine andere. Denn die Welt der Töne ist des Menschen eignes Werk, gleichsam seine Schöpfung. Die Natur läßt uns fast nur Geräusch vernehmen, aus diesem suchte sich der Mensch erst seine Töne, brachte sie in seine Gewalt und bildete sich so seine Welt der Töne in Sprache und Musik. Auswählend ordnet sich der Mensch eine Reihe der articulirten Töne zu seinen einfachen Sprachzeichen, die Töne der Octave zu den Elementen der Musik, ein gewisses Verhältniß der Längen und Kürzen zu den Elementen der rhythmischen Tonspiele.

Dieser eignen Schöpfung gab aber die Natur die tiefe Bedeutsamkeit: 1) durch das psychische Verhältniß des Gehörsinnes, dessen Empfindungen stark genug sind, unser ganzes Lebensgefühl zu bewegen, und dessen Vorstellungen doch Klarheit genug haben, jenes freye Spiel von Tönen zuzulassen, welches das bedeutungsvollste Mittel der Geistesgemeinschaft unter den Menschen wird. Denn 2) kommt ja zu dieser Gewalt der Töne über unser Lebensgefühl der Athem, der die Sprache bildet und belebt. Dieser aber verbindet die Rede dem innersten Takt unsrer Lebensbewegungen und giebt so der Sprache ihre natürliche declamatorische, der Musik ihre rhythmische Bedeutung. So gründet

sich die Gewalt des lebendigen Wortes und die Macht der Musik mit einer eignen Vorherrschaft in der Kunstwelt der Menschen.

Bey dieser unmittelbaren Bedeutsamkeit der Tonspiele liegt die rhythmische Schönheit der lebendigen Zeitmessung als mathematische Schönheit zu Grunde ähnlich dem, wie Gestalt und Zeichnung im Raum das erste Gesetz geben. Und wie dort die Farben hinzutreten, so giebt es auch hier Farbengebungen zu jener rhythmischen Form hinzu und zwar einerseits durch Articulirung der Töne in der Sprache, andererseits durch das Hohe und Tiefe der Töne in der Musik. Daher haben wir hier Rhythmus, Vers und Musik neben einander zu beurtheilen.

§. 67.

1) Rhythmische Schönheit ist also die bedeutungsvollste in allen Tonspielen.

a) Die Zeitmessung bildet durch den Wechsel von Längen und Kürzen nach den Gesetzen von Aufregung der Bewegung und Wiederberuhigung und von harmonischer Gegenbewegung die mathematische Grundlage.

b) Diese proportionirte Schönheit wird belebt durch den Ictus der Rede, das Spiel des Accentes oder der Betonung, durch die Hebungen und Senkungen in der Bewegung. Dies gleichzeitig abgemessen giebt den Takt und das Fußmaaß der gebundenen Rede, aber von den Gegensätzen der ebräischen Dichterrede bis zu den antistrophischen Perioden des Pindar und Sophokles bleibt es die Freyheit dieser lebendigen rhythmischen Harmonien, im Gegensatz gegen die Abzählung von Sylben und Füßen, welche den ästheti-

schen Eindruck bringt und hier das Werk des Genies wird.

c) Der Rhythmus der Tonbewegung erhält die pathetische Bedeutung, weil jede Gemüthsbewegung selbst in einer Sprache ohne Worte angeregt werden kann (§. 53. 2.).

2) Zu diesem Rhythmus der Tonspiele bringt die Sprache im Vers noch die Farbengebung der articulirten Töne hinzu. Reine und volle Selbstlauter, dabey ein richtiger reicher Wechsel von Selbstlautern und Mitlautern geben die Schönheit der Sprache. Der Kunst sind nicht die Sprachen mit vorherrschendem Vokal die genehmsten, aber die mit verdorbenen Vokalen die unbequemsten.

Dadurch kann ein eignes Spiel von Eurhythmien neben dem rhythmischen Abschluß durch Wiederkehr von gleichem Wortklang gegeben werden. Skaldische Alliteration, Assonanz und Reim sind die Formen, unter denen dieses in verschiedenen Sprachen angewendet worden ist. Wir können dabey nur der abschließenden Wirkung von Reim und Assonanz ästhetische Bedeutung zuerkennen, schlagen aber auch diese, so wie allen bloßen Wohlklang der Töne, nicht hoch an, weil sie die Bedeutsamkeit des Rhythmus, da sie nicht pathetisch wird, nicht erreichen kann.

Daher haßt der starke erhabene Rhythmus den Reim; und wo der Reim imposanten Effect machen soll, macht er wohl falschen Effect. Bey sanfteren Rhythmen hingegen hebt er die Anmuthigkeit; doch halten wir dabey die Gewählichkeit, welche zum Beyspiel nur weibliche, nur reine Reime mag, für eine

verzärtelte Gewohnheit ohne ästhetischen Werth, und die Analogien rhythmischer Perioden, welche nur, wie das Sonnett, durch ein Gesetz der gleichmäßigen Wiederkehr von Reimen bestimmt werden, für ein zierliches Spiel ohne wahre künstlerische Bedeutung.

3) Tonspiele werden Musik, wenn zum Rhythmus noch die proportionirte Schönheit aus dem hoch und tief der Töne, in Tonfolgen nach dem Gesetz der Melodie, im Zusammenklang nach denen der Harmonie hinzutritt. Die Regeln des Zusammenklanges für die Accorde und den reinen Satz enthalten hier das Grundgesetz der eigenthümlichen musikalischen Farbengebung; Melodien aber und die ihnen verbundenen Tonfolgen enthalten den höchsten Werth der Schönheit in Tonspielen, indem sie mit unendlichem Reichthum diese Farbengebungen dem Rhythmus verbinden. Hier öffnet sich uns eines der reichsten Gebiete der Kunst und das der lebendigsten Schönheit. In unübersehbarem Reichthum bieten sich dieser Kunst die ersten musikalischen Sätze mit ihren Ausführungen und allem Wechsel harmonischer Belebungen durch die Mannichfaltigkeit der Tonarten und die unendliche der Instrumentirung als Hülfsmittel an, um sowohl der rein musikalischen Schönheit des Tanzes der Töne selbst, als der pathetischen Bedeutsamkeit der Tonspiele (§. 53. 2.) zu dienen, denn vom lieblichen und spielenden zum höchsten Ernst und der höchsten Feyer, vom sanftesten zum kräftigsten vermag diese Kunst in der lebendigsten Seelenmahlerey auch ohne Worte die Lebensspiele aller Gefühlstimmungen zu zeichnen. So unterscheiden wir den Effect der unmittelbaren musikalischen Darstellung in rein musikalischer Schönheit,

vom mahlerischen musikalischen Effect. Wir loben aber diesen letzten nur, wo er Seelenmahlerey ist, jene andere nur Schall nachbildende musikalische Mahlerey als ein bloßes Spielzeug zurücksetzend.

4) Der Vers ist ohne Dichtung nichts, das Wort muß als Gedankenzeichen gefaßt werden, und so wird der höhere Rhythmus dem Vers nicht nur eine anhängende orchestische, sondern auch die hohe lyrische pathetische Schönheit geben können. In der letztern liegt die wahre Kraft aller lyrischen Dichtungen, wodurch der Gedanke des Dichters und der Rhythmus sich in eines verschmelzen. Bey niederen Formen des Liedes und anderer Dichtungsarten gehört hingegen der Rhythmus orchestisch nur zur Schönheit des Vortrages und hat sich nicht so einzeln an die Bedeutung der Rede anzuschließen.

Diese beyden, die orchestische und die pathetische Schönheit des Rhythmus in den Versen können sich nun noch im Gesang mit der musikalischen Schönheit verschmelzen. So wird der Gesang die höchste Aufgabe der Tonkunst.

§. 68.

Der Zweck unsrer philosophischen Geschmackskritik geht immer darauf: in dem Gegensatz des classischen, phantastischen und idealen die classischen Anforderungen vorherrschen zu lassen und für den wahren Werth der Kunst die bloß phantastischen Interessen der lebendigern Unterhaltung dagegen zurückzustellen. Indem wir aber diesen Zweck verfolgen, werden wir zugleich immer darauf zurückgewiesen, die griechische Kunst als die wahrhaft musterhafte anzuerkennen.

Dies ist besonders auch hier für die rhythmische Kunst unser Fall.

Die Nachlässigkeit der Rede hat in den neueren Sprachen theils die Mitlauter zu sehr verwischt, theils den Selbstlautern die Kraft genommen. Dadurch aber ist der lebendigen Tonbewegung der feste prosodische Wiederhalt sicherer Zeitmessung genommen, und nun gefallen meist nur schwache nach leichtem Gesetz wiederkehrende Rhythmen mit Endreimen; man hält auch diese nur eigentlich für singbar. Dagegen hat die Kunst der alten Sprache ihr besseres Recht, ihre höhere Kraft. Die wahre Kunst des Genies ist hier dem Gedankenflug die rhythmische Periode erfindend anzuschmiegen. Was darin auch die deutsche Dichtung lyrisch vermöge, hat Göthe wohl als einziger Meister gezeigt. Viele freylich und vorzüglich Klopstock und Voß haben sich große Verdienste erworben um die deutsche Nachahmung griechischer Rhythmen, besonders der kürzeren Strophen in den horazischen Versmaaßen. Aber nur zuweilen ist es gelungen, hier Tonbewegung und Gedankenbewegung wirklich in demselben Rhythmus zu vereinigen; dann erhielten wir den mächtigen lyrischen Eindruck. Hingegen die ganze Unternehmung behält etwas schwierig erkünsteltes, weil sie der lebendigen Gewohnheit unsrer Volkssprache fremd geblieben ist.

Diese rhythmische Schwächung der Dichterrede ist wohl die Ursach, daß sich die neue Musik von der Dichtung ganz losgerissen hat. Der Text ohne bedeutenden Rhythmus konnte musikalisch nur durch die Kraft der Harmonien gehoben werden, und dann reißt sich die Musik vom Texte ganz los und gründet sich ihre

eigne rhythmische Welt. Hier ist nun Musik die eigentlich neue Kunst, die in immer neuer jugendlich frischer Erfindung lebt. Aber in welcher Erfindung? Künstlichkeit ist nicht Kunst. Die neueren haben den Luxus der Tonspaltungen, den Luxus der harmonischen Begleitungen und der Instrumentirung nach und nach höher gesteigert, dadurch Leben und Reichthum der Kunst unermeßlich vermehrt, aber doch wol zunächst nur in phantastischen Interessen der immer bunteren Unterhaltung. Darum sehnen sich die ernstesten Kenner nach der einfachen Hoheit der älteren Kunst zurück und erkennen in der alten Kirchenmusik in den ersten Meisterwerken der einfach harmonischen Musik ihre Musterwerke an. Ich aber behaupte, daß bey wiederkehrendem Ernst des Geschmackes das Tongewirr unsrer Tasteninstrumente, die Zerreißung des Textes für den Gesang, die Geschicklichkeit der Sängerin auf einem Vocal balancirend ihre ganze Tonleiter zu durchschaukeln und alles ähnliche als Spielereyen einer verzärtelten Gewohnheit verworfen werden solle; daß die Kunst dagegen, mit der Kraft einfacher Harmonien bereichert, zur syllabischen Composition des Gesanges in Pindar's Weise zurückkehren müsse, um für das Erhabene, das Mächtige und das Feyerliche die wahre Gewalt der Schönheit wieder zu gewinnen.

3) Schauspielkünste.

§. 69.

Zum Schauspiel für sich eignen sich Kämpfe zur Beschauung, Tänze und mancherley anderes Spiel, unter welchem man aber bey uns nur den Tanz als schöne Kunst auszubilden versucht hat. Ueber-

haupt kommt Schauspielkunst bey uns eigentlich nur als technische Kunst der Aufführung von dramatischen Dichtungen in Frage. Dafür werden in Anspruch genommen die Geschicklichkeiten der Declamation, der Mimik, der Aufführung von Musik, der Tänze und der Decorationskunst, und dem gemäß als Arten des Schauspiels bestimmt: 1) das eigentlich sogenannte Schauspiel, das mimisch-declamatorische, 2) die Oper, das mimisch-declamatorisch-musikalische, 3) das pantomimische Ballet, das mimisch-orchestisch-musikalische ohne Declamation.

Der Theorie nach werden wir jede von diesen Aufgaben gemäß den Idealen der dramatischen Dichtung auch für die höhere Kunst bedeutsam finden, aber unsre Ausbildung setzt die Art der Ausführung sehr zurück. Neben der anerkannten Bedeutung des eigentlichen Schauspiels, müssen wir für Anmuth und das Naive schon unsrer Ausbildung des pantomimischen Ballets sowohl mahlerisch als orchestisch einen bedeutenden Werth zugestehen und die mit Tanz verbundene Oper wäre offenbar das vollständigste Werk, wenn die Kunst der Dichtung der Musik und dem Tanze hier Einfachheit und Würde zu erhalten wüßte. Allein die Nachlässigkeit der Ausführungen und die Vorherrschaft der gemeinsten phantastischen Interessen für die Schaulust stellen hier unsre ganze Kunst auf eine niedrige Stufe der Privat-Abendunterhaltungen. Selbst unser ernstestes Schauspiel wird durch die Vorherrschaft der weichlichen erotischen Interessen verdorben, welche das Buhlen mit schönen Schauspielerinnen auf die Bühne brachten; selbst im Possenspiel können die unsern nicht lachen, ohne zugleich verliebt zu seyn. Unsre Oper

aber, in der nach Schlegel's Wort der Held trillernd abgeht zum Tode, gehört ganz der Anarchie der Künste. Alles in ihr ist der Schaulust und dem bunten musikalischen Effect geopfert, so daß wir von dem Ernst der antiken musikalischen Begleitung der Rede keinen Begriff haben. Endlich sogar die Decorationen. Die Kunst der Maschinen und der Beleuchtung besitzen wir, aber für die Mahlerey nur architektonische Perspectiven. Alle landschaftlichen Darstellungen zeigen nur Bretter und Vorhänge, welche besser wegblieben.

4) Die bildenden Künste.

§. 70.

Alle bildenden Künste, so verschieden auch die ästhetischen Ideen der Bildhauerey und Mahlerey von denen der Baukunst sind, stellen sich als Theile der einen ästhetischen Bildungskunst, unsre äußern Umgebungen ästhetisch auszubilden, zusammen und hierin greifft für die Anwendung aller Thätigkeit vielfach in einander; Bildhauerey und Mahlerey sind diesem äußeren Zweck nach gleichsam nur architektonische Verzierungskünste.

Wir können für unsern Zweck, die Anforderung der ästhetischen Ideen an die Kunst geltend zu machen, drey Aufgaben der bildenden Künste unterscheiden.

1) Baukunst und Gartenkunst, welche gegebenes Material zur Darstellung von ästhetischen Ideen ordnen sollen.

2) Plastik oder Bildhauerey, welche die Kunst, Körper nachzuformen, auf die Darstellung ästhetischer Ideen anwendet.

3) Mahlerey, welche ästhetische Ideen im Gemählde darstellt.

Nur die Dichtkunst ist die Kunst des freyen Fluges der Phantasie, welche allen Reichthum ihrer launigen Schöpfungen darzustellen vermag. Wenn nun schon dieser für ihre höchsten Zwecke in so hohem Grade Einfachheit der Aufgabe und der Darstellung angerathen werden muß, wie viel mehr gilt dies den bildenden Künsten, in denen der Stoff oder das Täuschungsmittel so bald dem freyen Fluge der Phantasie nicht mehr folgen kann. Daher bestimmen sich hier jeder Kunst enge Schranken.

§. 71.

Gartenkunst und Baukunst können als schöne Künste nur Künste des öffentlichen Lebens seyn. Hier ist die Kunst der Gärten und der öffentlichen Anlagen unsre Kunst. Sowohl für die freye Anlage öffentlicher Gärten, im sogenannten engländischen Geschmack, für die ästhetischen Ideen der Flora und der landschaftlichen Schönheit als für Le Nôtre's architektonische Gartenkunst des Terrassenbaues, der Alleen und Wasserkünste, im sogenannten französischen Geschmack, zur Anlage von öffentlichen Plätzen und zur Verbindung der öffentlichen Gebäude mit Stadt und Gefilde wissen unsre Meister Entwurf und Ausführung.

Ganz anders hingegen steht es bey der Baukunst. Ihre Hauptaufgabe ist der Hausbau. Hier ist für Wohnhäuser und alle Anlagen zu technischen Zwecken jedes ästhetische Interesse unterzuordnen; bey öffentlichen Anlagen tritt dieses aber immer mehr hervor und

die der Religion und dem Gemeingeist geweihten Versammlungshäuser sind die wichtigste Aufgabe der Baukunst.

Für diesen Kirchenbau und Pallastbau werden wir von dem einfach großen ägyptischen Hallen- und Pfortenbau weiter geführt zum schönen griechischen Tempelbau; von da zum maurischen und zum erhabenen gothischen Kirchenbau. Wir erfreuen uns der Gebilde eines uns fremden Volkslebens und bewundern vieles, aber bey uns schläft dieser Genius seit langer Zeit. Seitdem im Uebergang aus dem Mittelalter kahle und kalte Nachahmungen griechischer Formen die eigne Architectur und Sculptur verdrängt haben, sind im neueren Volksleben diese Phantasien nie wieder zu neuer Kraft gelangt.

Unsre Kritik muß anerkennen, daß auch hier die griechische Kunst in ihren heitern und großen Tempelanlagen und ihren Säulenhallen für die architektonische gradlinige Schönheit und Proportion dem Geschmack die classische Norm gegeben hat; aber die bloße Nachahmung frommt hier nicht und bedeutungsvoll neue Erfindung kann nicht im Traum eines einzelnen Meisters allein, sondern nur begünstigt von den Phantasien des Volkes im öffentlichen Leben empfangen werden.

§. 72.

Bildhauerey ist die wahre Kunst der Griechen, die vollendetste ihrer Gaben, das vollendetste, was sich in aller schönen Kunst vorfindet. So brachte es griechischer Bilderdienst und die enge einfache Aufgabe dieser Kunst.

Weil nämlich nachformende Kunst zur Phantasie

und nicht zum Sinn sprechen soll, so muß sie alle Farbengebung verwerfen und kann mit wenig Bedeutung der bloßen Unterhaltung dienen. Daher bleiben ästhetisch alle Abformungen, welche nicht Darstellungen des Menschen sind, nur Nebenwerk oder unbedeutende Spiele. Selbst die Menschengestalt hat hier in Naturnachbildungen nur geschichtliche, in idealisirenden allein wahrhaft ästhetische Bedeutung.

Auch die Gruppirung fordert hier höchste Sparsamkeit.

Die Helden- und Götterbilder der Griechen nach allen Stufen der Ausbildung der Menschengestalt und des schönen geistigen Ausdrucks bleiben die einzig wahren Gegenstände dieser Kunst, welche nur das Edle zuläßt, alles niedrige und rohe verwirft. Selbst das heftige der Gemüthsbewegung verträgt diese Kunst nicht leicht, sie fordert Ruhe, ruhige Darstellung von Würde, Kraft und Anmuth. Nur für diese Anmuth im geistigen Ausdruck vermochte die neuere Kunst (z. B. die des Canova) den Kreis der antiken Musterbilder zu erweitern.

§. 73.

Die körperliche Nachformung geht in der erhobenen Arbeit gleichsam stufenweis in die nicht-perspectivische Mahlerey über. So wie nun hier die Phantasie unmittelbar verschieden vom Sinn angesprochen wird, werden wir der Farbe wieder die Mitwirkung gönnen. Diese ganze Darstellungsart wird aber fast nur gleichsam als architektonische Verzierungskunst oder in mannichfaltigen Nebenwerken bedeutsam. Hingegen die Mahlerey selbst hat unter allen bildenden Künsten den

weitesten Spielraum, sie steht gleichsam als bildende Dichtung der gedankenvermittelnden Dichtung zur Seite. So kann sie allen ästhetischen Ideen, vom leisesten idyllischen und komischen Anklang bis zum höchsten epischen und tragischen Ernst huldigen und bey der höchsten Klarheit ihrer Darstellungen wird Mahlerey uns die verschiedenen Abstufungen der ästhetischen Ideen am leichtesten vergegenwärtigen.

Mahlerey als schöne Kunst ist, wie die Musik, eine neue Kunst, denn wie der Kirchenmusik die Harmonik, verdanken wir der Kirchenmahlerey der katholischen Kirche die perspectivische Mahlerey und somit die unendliche Erweiterung der neueren Kunst über die alte.

Mahlerey ist die Kunst, welche sich unter allen mit dem reinen Geschmack am leichtesten verständigt. Alles, auch das kleinste, wenn es nur lebendig dargestellt ist, wird dem Geschmack als Gemählde genügen; so zeigt sich dieser Kunst allseitig ein unerschöpflicher Reichthum von Aufgaben. Wir können der Figurenmahlerey im allgemeinen die Copien der Naturschönheiten von Blumen und Fruchtstücken durch so vielfältig anderes bis zur Landschaftsmahlerey und die Arabeske an die Seite setzen, welche letztere mit nur phantastischen Gebilden spielt. So tausendfältig verschiedenes da nun auch schon ausgeführt worden ist, so bleibt doch des unversuchten noch weit mehr zur Seite stehen, so daß die Phantasie, welche sich eine ganze mahlerische Welt fordern wollte, in allem geleisteten nur erste Anfänge der Kunst finden würde.

Die größte Aufgabe ist hier aber die Schönheit in der Menschengestalt, für welche die Figurenmahlerey wieder vom niedlichen idyllischen bis zum höchsten

sittlichen und mythologischen Ideal alle Stufen durchläuft. Die höchsten Aufgaben werden daher religiöse und geschichtliche Gemählde, denen wieder das öffentliche Leben erst die große Bedeutung geben muß, und welche nach dem classischen Gesetz nur in der einfachen Gruppirung weniger Figuren den höchsten Effect erreichen werden.

Hier hat in Rücksicht der Zeichnung die antike Mahlerey eine bewundernswerthe Vollendung; aber in Rücksicht des geistigen Ausdrucks hat wohl erst die neuere Kirchenmahlerey die wahre Sprache des Pinsels erfunden. Raphael's Ideale der Unschuld und Andacht sind wohl noch das Höchste in dieser Kunst. Schade, daß die Mythologie der Kirche dieser hohen Kunst nur eine so geringe Anzahl würdiger Aufgaben stellte. Der am besten gemahlte Bethlehemitische Kindermord und andere Mordthaten werden nicht nur dem idealisirenden Gefühl, sondern auch dem ächten Geschmack schlechte und falsch gewählte Bilder seyn.

Drittes Buch.

Von den positiven Religionen.



Erstes Kapitel.

Von dem religiösen Bilderwesen und von der philosophischen Metapher.

§. 74.

In der Einheit unsers geistigen Lebens müssen die ästhetischen Ideen der Ahndung sich mit dem Bewußtseyn der Glaubenswahrheiten lebendig vereinigen. Daher enthalten die religiösen Ueberzeugungen den Lebensquell aller bildlichen Vorstellungsarten in der menschlichen Dichtung. Denn jene Glaubensideen, welche uns den Mittelpunkt aller unsrer Ueberzeugungen nennen, werden nur vom denkenden Verstand zum Bewußtseyn erhoben und lassen daher (Syst. d. Log. §. 87. u. f.) nur eine bildliche Anschaulichmachung (Hypotypose) zu. Von der Art der Anschaulichmachung hängt aber auch die Bezeichnungsart oder Symbolik gewisser Vorstellungsweisen ab. Demgemäß bildet sich die Lehre vom religiösen Bilderwesen über folgender Grundunterscheidung, in welcher die religiös-ästhetische Weltansicht für alle ästhetischen Ideen drey verschiedene Formen annimmt.

Die erste ist die unmittelbare ästhetische Erkenntniß, ästhetische Wahrheit (Jul. u. Evag. zweyte

Aufl. B. 1. S. 180. u. f.); ich nenne sie die Kunstanschauung der Natur (Kr. d. Vern. 3. §. 247.).

Die zweyte ist die mittelbare ästhetische Vorstellung durch Bezeichnung, die religiöse Symbolik des Cultus, der geweihten Gebräuche.

Die dritte ist die religiöse Dichtung, das religiöse Bilderspiel der Mythologie. (Kr. d. Vern. 3. §. 248—251.)

Die Kunstanschauung der Natur wird belebt durch jenes der Ahndung gehörende höhere religiöse Interesse am Schönen (§. 45.), welches dem gebildeten Gefühl bey jeder Beschauung der Naturschönheit, bey den kunstschönen Idealen der Geistesschönheit und bey der ästhetischen Auffassung des Menschenlebens in der Entwicklung des Einzelnen oder der Völker (§. 23. 4, und §. 29. §. 30.) erweckt wird. Die Dichtung dieser Kunstanschauung der Natur ist nicht Gleichniß, sondern darstellend.

Die religiöse Symbolik hingegen ist die öffentliche Religionssprache im Volk. Ihr gehören alle geweihten Gebräuche und erhabenen Kunstwerke, welche uns als öffentliche Zeichen der religiösen Ideen, durch die wir öffentlich an Begeisterung, Ergebung und Andacht erinnert werden, durch welche die Gemeine in diesen Gefühlstimmungen verbunden wird, gelten, also die Sacramente, die Liturgie, die Festordnung, der Kirchenbau.

Unter Mythologie verstehe ich aber die Anwendung der genialen Erfindung in der Dichtung für die religiöse Hypotypose des Glaubens, um Bilder des Ewigen übersinnlichen und seines Verhältnisses zum Endlichen zu entwerfen. Hierher gehören also die Dich-

tungen von Gott und der Geisterwelt, von des Menschen Verhältniß zu dieser und dem Tage der Auferstehung; also die Dämonologie und Eschatologie unsrer Dogmatiker.

Aus dieser Zusammenstellung wird klar seyn, daß die ästhetische Wahrheit, gleichsam die wahre natürliche Religion, gar keiner positiven Unterlage bedürfe; daß hingegen die positive Religion einer Gesellschaft oder Kirchenparthey eigentlich in der dieser eigenen Symbolik bestehe. Aber diese Symbolik bildet sich in ihrer Eigenthümlichkeit nur gemäß der vorausgehenden Mythologie aus. Wir müssen also zuerst den Ursprung und die Natur dieser religiösen bildlichen Dichtung näher untersuchen.

§. 75.

1) Die religiöse Bildersprache ist kein willkührliches Gleichnißspiel, sondern ihr sind durch die Grundgesetze der menschlichen Erkenntniß nothwendige Grundgestalten vorgeschrieben, deren Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen wahren philosophischen Metapher liegt.

Aristoteles unterscheidet unter den vergleichenden Redefiguren εἰκὼν, das Bild, noch von μεταφορά, Metapher, so daß das Bild nur eine Vergleichung macht, die Metapher aber das Verglichene anstatt der Sache selbst nennt. Diese beyden Redefiguren dienen aber in der profanen Dichtung dem Gleichniß; wenn schon der Ausdruck metaphorisch ist, so geben sie doch nur ein Bild, indem verschiedene Dinge nach ihrer Aehnlichkeit verglichen werden. Dagegen liegt

der ursprünglichen lebendigen Religionsdichtung eine *wahre Metapher* zu Grunde, bey welcher die Bildersprache in der That das eine für das andere giebt.

In *Göthe's* Dichtung sagt z. B. *Faust*:

„Bin ich der Flüchtling nicht, der Unbehauste,
der Unmensch ohne Zweck und Ruh',
der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste
begierig wüthend nach dem Abgrund zu?
Und seitwärts sie mit kindlich dumpfen Sinnen,
im Hüttchen auf dem kleinen Alpenfeld,
und all ihr häusliches Beginnen
umfangen in der kleinen Welt.
Und ich, der Gottverhaßte, hatte nicht genug,
daß ich die Felsen faßte und sie in Trümmern schlug,
Sie, ihren Frieden mußt' ich untergraben."

Hier geht die ikonische Rede in die metaphorische über; aber im Gleichniß bleibt der wilde Wassersturz getrennt dem ungestüm leidenschaftlichen gegenüber stehen. So bleibt es auch in den künstlichsten Allegorien. Aber nun dagegen die Religionsdichtung.

In *Menu's* Gesetzen schildert die Dichtung den Anfang aller Dinge nach *Fr. Schlegel's* Uebersetzung:

„Einst war dies alles Finsterniß, unerkannt, unbezeichnet auch,
unenthüllt noch, unerkennbar, als wie noch ganz in Schlaf versenkt.
Der selig selbstständige drauf, der unenthüllt enthüllende,
der Wesen Anfang, so stets wächst, war's, der wirksam die Nacht zerstreut;
der nie durch Sinne zu greiffen, unsichtbar unbegreifflich stets,
ein Allwesen so undenkbar, der Er selber in Wahrheit ist.

Der nachdenkend aus eignem Leib schaffen wollend der Wesen viel,
Wasser erschuf er da zuerst, des Lichtes Same ward erzeugt;
Ein Ey war es wie Gold glänzend, leuchtend dem Tausendstrahler gleich.
In dem lebte durch eigne Kraft Brahma, Ahnherr des Weltenalls.
(Er wurde Narayana, der sich auf dem Wasser bewegt.)
In dem Ey saß nun ein Jahr lang nichts thuend jener göttliche,
selber dann durch des Geistes Sinnen hat er das Ey entzwey getheilt.
Aus den getheilten Stücken dann bildete Erd' und Himmel Er,
Mitten Luft und die acht Länder, der Wasser Haus das Ewige."

Was ist dies nun anders als eine Vergleichung des Anfangs aller Dinge mit dem Sonnenaufgang über Meeresfernen. „Gestaltlos liegt die Finsterniß der Nacht ausgebreitet, da tritt das goldne Ey, des Lichtes Same über dem Wasser empor und scheidet gestaltend Himmel und Erde." Aber so ist es hier nicht gemeint, die Dichtung soll Kosmogenie und der Anfang der Götterlehre zugleich seyn. Ihr Zauber ist zerstört, wenn man das Bild von der Sache trennt und ihr gegenüber stellen will. Man vergleiche das einfachere mosaische Gedicht von des Elohim schaffendem Wort oder die Theogenie des Hesiodos, oder welches andere mehr wunderliche, überall zeigt sich in dieser Untrennbarkeit von Bild und Sache, in diesem Ernst der Metapher das eigenthümliche der Religionsdichtung.

2) In dem philosophischen Grund unsrer Ueber-

zeugungen der Ahndung liegen nämlich zwey Quellen der wahren Metapher oder der Uebertragung einer Erkenntnißweise auf die andere, wo der Bildersprache in der That das Eine für das Andere gilt, indem zwey Vorstellungsweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden.

1) Die Körperwelt ist dem wahren Wesen nach in der That das Eine und Gleiche mit der Welt des Geistes und Lebens.

2) Dem Menschen erscheint in Zeit und Raum in der That das wahre Wesen der Dinge.

Wenn also unsre lebendige Ueberzeugung das äußere Verhältniß der Körper dem Leben, die Erscheinung der Idee gleich setzt, so ergiebt sich hier eine wahre Metapher und nicht bloß bildliche Vergleichung aus dem Innersten unsrer philosophischen Ueberzeugungen.

Wir sehen freylich ein, daß diese Uebertragung der Vorstellungsweisen, diese Gleichstellung der Gegenstände der Ideen mit den Erscheinungen richtig nur durch die Ideen des Absoluten ausgesprochen werden könne, ohne positive Uebertragung der Beschaffenheiten: aber so lange in der Ausbildung der philosophischen Ueberzeugungen das Recht des Kriticismus nicht vollständig anerkannt wird, müssen unfehlbar diese Metaphern und somit der mythologische Bildertraum einen Anschein wissenschaftlicher Wahrheit oder einer positiven Religionslehre erhalten.

Diese philosophische Metapher liegt also allem Bildertraum der Mythologie zu Grunde und giebt der Mythologie ihre Haltung. Aber die Mythologie dient eigentlich der geistigen Auffassung der Dinge,

so wie die Ahndung sie will, und sie behält eine ästhetische Wahrheit in sich, so lange sie nur unbefangen für die Ahndung auf dem Grund und Boden der ästhetischen Weltansicht gelten will. Sie führt erst zu Irrthum und Aberglauben, wenn ihre Vorstellungsarten mit denen der Wissenschaft vermengt werden.

So unterwirft anfangs die unbefangene dichterische Auffassung der Natur die Naturerscheinungen beliebig dem Willen höherer Geister; aber allmählich bilden sich die Mythen mit wissenschaftlicher Abgemessenheit aus und treten als mystische Philosopheme hervor, indem auf den untern Stufen der Ausbildung philosophischer Abstractionen Wesenheit und Nothwendigkeit, Begriff und Einzelwesen mit einander verwechselt werden, und daher das Daseyn des Allgemeinen vorausgesetzt wird. Der Fortschritt des Begriffs zur Einheit und Nothwendigkeit allgemeiner Formen wird also als Annäherung an die Erkenntniß der Substanz in den Dingen genommen und somit in Verwechselung des Bildes mit der Sache die Mythologie zu einem System positiver Dogmatik.

3) Die philosophische Metapher hat also im allgemeinsten die zwey Formen:

a) eine physikalische der Naturideale, in welcher die Erscheinungen der Körperwelt;

b) eine ethische der sittlichen Ideale, in welcher die Erscheinungen des geistigen Menschenlebens auf ewige Wahrheit gedeutet werden.

In jeder positiven religiösen Dogmatik vereinigen sich daher mystische Metaphysik und religiöse Symbolik sowohl nach den Gesetzen der physikalischen als der ethischen Metapher. Aber die ethische

Metapher steht höher, sie bestimmt den Geist; die physikalische hingegen die äußere Gestalt der positiven Religionsansichten.

§. 76.

Wir beachten daher zuerst die ethische Metapher.

Das Interesse der Religion ist Selbstverständigung des Menschen über den Zweck der Welt und das Verhältniß des Erdenlebens zu diesem. Da wird dann das religiöse Gefühl des Menschen das Gefühl seiner Abhängigkeit von höherer Macht, und dessen sittliche Ausbildung das sittliche Verdammungsurtheil, welches jeder Mensch über sich selbst ausspricht. So bestimmen sich die Grundgedanken und die Gegenstände aller ethischen religiösen Symbole nach den Ideen vom Sündenfall und dann von der Rechtfertigung und Heiligung.

Diese religiöse Selbstverständigung macht sich aber geschichtlich nach den Stufen der Ausbildung des Verstandes auf sehr verschiedene Weisen. Wir können drey Hauptansichten unterscheiden.

1) Die sinnlich gefühlte Abhängigkeit des Menschenlebens von höherer Macht giebt die dunkle Ahndung religiöser Ideen zunächst verbunden mit der abergläubischen Furcht vor der Gewalt erzürnter höherer Wesen, und die positive Religion nimmt hier die Gestalt einer Kunst an, von diesen Glück zu erhalten, oder durch sie es zu sichern, einer Kunst, sich gegen die Launen der herrschenden Allmacht zu schützen, oder sie auf seiner Seite zu behalten. Dies sind die Grundlagen des Cultus ohne sittliches Element. Gedankenlos nimmt der rohe Mensch die freundlichen Gaben

der Natur hin; aber die drohende Natur weckt ihm die scheue Furcht, welche seiner Phantasie meist zuerst feindliche höhere Mächte erscheinen läßt. Nach und nach verliert sich diese Phantasie in die Spiele des Fetisch-Dienstes, bey welchem der Mensch sein eignes Machwerk, den Götzen, er weiß nicht, ob als Symbol des Geistes, oder als den Geist selbst zu bedienen anfängt, mit Gabe und Strafe. Wird dann die Mythologie in der Vergeistigung der Außenwelt klarer und mächtiger, ja erhebt sie sich selbst bis zu der reinen Idee von Gott, so bringt diese sittliche Metapher doch noch den Cultus des Opferdienstes mit Dankopfern und Schmeichelopfern.

An den Aberglauben dieses Cultus schließt sich dann auf allen seinen Stufen der Glaube an Umgang mit höheren Geistern, an Zauberey, Wahrsagung und Hexerey an, theils getragen von den Bildern der Furcht, theils aus den Vorspiegelungen, eine höhere Hülfe zu erkünsteln.

2) Bey höherer Ausbildung des Geistes machen sich die sittlichen Lebenselemente im Völkerleben geltend, und daraus entstehen zwey neue Grundmomente der positiven Religionen, ein ethisch-politisches und ein ethisch-religiöses.

a) Das ethisch-politische Moment ist geschichtlich hochwichtig. Den Volksbildnern wird in jedem Volke das nächste Ziel seiner politischen Fortbildung religiös aufgefaßt und gleichsam mit der Pflicht verwechselt (Kr. d. Vern. §. 198. am Ende). Darin zeigt sich unter religiöser Hülle das edle Priesterwerk in der Geschichte der Menschheit. Es ist das Werk des alten Priester- und Propheten-Lebens, das große Werk

der Fortbildung der Völker über die rohe Schamlosigkeit und Gefräßigkeit hinaus zu milder Sitte, zu geordnetem Familienleben, zu Gesetz und Bildung der Gewerbe. Hierin zeigt sich sowohl neben den Fratzen des Aberglaubens, als neben den launenhaft gewählten Bildern der Mythologie die schöne und ernste Gestaltung des Cultus in ihren stufenweis verschiedenen Formen, sowie diese nach und nach dem Dienst der Reinlichkeit, der Milde, der Sitte, der Frömmigkeit, der gesetzlichen Ordnung im Staate, der Theilung der Arbeit im Gewerbsleben, der Schönheit und der Wahrheit unterworfen wurden.

b) Der ethisch-religiöse Grundgedanke ist im Großen für den ganzen Geist von Mythe und Symbol der entscheidendste. Mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit vereinigt sich die Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit Gottes, und somit werden Sündenvergebung und Versöhnung des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes der Inhalt der Mythen und der Zweck der geweihten Gebräuche. In vielen Abstufungen stellt sich hier der Cultus der Sühnopfer dem Cultus der Dankopfer an die Seite. So weit der Cultus der Sühnopfer aber auch verfeinert werden mag, stufenweis wird er doch immer wieder als Verderber der Sittenlehre und Tugendlehre von den Religionsverbesserern anerkannt werden, denn er erdichtet immer eine Schuldtilgung durch Ceremoniendienst und schiebt bloße äußere Befolgung von gesetzlichen Vorschriften der Tugend unter; er nährt die schwächlichen Phantasien einer Sehnsucht nach Sündenvergebung, bey welcher die religiöse Idee der Sündhaftigkeit mit dem juridischen Vorwurf des

Verbrechens verwechselt und so die gesunde Kraft der Tugend im Menschen verkannt wird; er birgt in sich die unsittlichen Voraussetzungen einer Absolutionslehre, bey welcher die Schuld für abkäuflich, für tilgbar durch Büßung und Kasteyung oder für tilgbar durch Stellvertretung angesehen wird.

3) Darum müssen wir alle diesem die urchristliche Lehre entgegensetzen, nach welcher kein Ceremoniendienst und kein todtes Werk der äußeren Befolgung von Gesetzen, sondern nur der Glaube und die innere Gesinnung der Herzensreinheit rechtfertigt und heiligt.

Die durchgebildete religiöse Ueberzeugung erkennt, daß die Ideen von vergeltender Gerechtigkeit nur den zeitlichen Verhältnissen des Menschenlebens anpassen, indem sie nur von den Verhältnissen der Arbeit und ihrer Bezahlung entnommen sind; daß dagegen jedes Leben seinen Werth rein in sich selbst trage.

Die religiöse Selbstverständigung gehört hier nur dem Glauben an die allwaltende Güte, und vermittelnd steht neben dem Schuldgefühl im eignen Herzen die Idee, daß die weltherrschende heilige Gerechtigkeit — die ewige Liebe ist.

Uns aber gilt zuerst im freudigen Gefühl freyer Selbstständigkeit des Geistes die Anforderung an zeitliche Läuterung und Reinigung im heiligen Dienst der Kraft und Schönheit des Geistes; dem aber in Demuth Aufopferung das höchste Ideal bleibt.

§. 77.

Mit diesen ethisch-religiösen Ideen heben sich die Zwecke der religiösen Symbolik hervor, die Ausführungen der Weltansicht werden aber über willkührliche

Dichtung hinaus in festen Grundansichten durch die physikalische Metapher erhalten. Hier kommt alles wieder auf die philosophische Ausbildung des Volkes und seines Propheten an. Daher finden sich nach allen Abstufungen der intuitiven, inductorischen und speculativen philosophischen Ausbildungen verschiedene Gestalten des religiösen Bilderwesens, und wir können im Großen die möglichen Formen religiös-mythologischer Systeme im voraus nach einer wissenschaftlichen Uebersicht andeuten, indem wir philosophisch den Stufen der Ausbildung der Abstraction folgen.

Die physikalische Metapher stellt die äußere Weltanschauung der ewigen Wahrheit gleich. Alle dogmatische Mißdeutung der religiösen Bildersprache liegt daher hier darin, daß die positiven Vorstellungen vom körperlichen unmittelbar auf die ewigen Ideen von der Geisteswelt übergetragen werden, so daß hier immer die Voraussetzung einer höheren Wissenschaft von ewiger Wahrheit zu Grunde liegt, und also irgend ein mystisches Philosophem (§. 12. und 16.).

Nun wissen wir, daß der Mensch eine solche Wissenschaft nicht besitzt; es entsteht uns daher die Frage: woher denn doch der Schein derselben? Darauf würde die Geschichte zunächst antworten: durch die Ueberlieferung; die Völker meinen von gottverwandteren Vorfahren abzustammen, von welchen sie die höhere Wahrheit erhalten haben. Aber so haben die neuen Lehren nicht entstehen können. Für diesen Ursprung derselben muß es philosophische Gründe geben. Und dafür müssen wir erstlich zwey Hauptpunkte herausheben.

1) Das erste und allgemeinste Hülfsmittel aller mystischen Sprache ist die Hindeutung auf das geheimnißvolle der ewigen Wahrheit vermittelst der verneinenden Form der absoluten Ideen, indem der sich selbst nicht verstehende sich im Spiele mit Widersprüchen gefällt. Man sagt: das Erste ist der Urgrund, welcher der Ungrund ist; das Göttliche ist das Weder-Noch aller endlichen Dinge; das Göttliche ist die ewige Einheit des Seyns und Nichtseyns. Diese Rede findet sich vielfach phantastisch ausgeführt und neben dem, daß sie unklar auf das Absolute hinweist, dient sie besonders dem mystischen Vornehmthun und der Geheimnißkrämerey zur Umschleierung der Gedanken, somit zur Gegenwehr gegen die Angriffe der gesunden Logik.

2) Dieses für sich würde aber nur zu einer verworrenen Rede führen, welche keine systematische Gestalt annehmen könnte, wenn dem Mysticismus nicht noch das positive Princip in der Verwechselung des abstracten Denkens mit dem Anschauen zu Grunde läge (§. 16. u. §. 26.). So können wir eine Uebersicht aller *mystischen Weltansichten* erhalten, wenn wir einerseits zusehen, durch welche Täuschungen sich die *Phantasien von höheren Anschauungsweisen*, und andrerseits, wie sich die *Hauptclassen unsrer abstracten Vorstellungsweisen in der Verwechselung mit Ideen* bilden.

§. 78.

Dies führt auf eine sehr weitläuftige Lehre, deren Ausführung wir besser der Geschichte der Philosophie überlassen, deren Grundansichten jedoch hier nicht übergangen werden können.

Der höchste Gedanke unserer speculativen Erkenntniß ist die ewige Einheit aller Dinge, welche wir in der Idee der Gottheit denken. Der Mittelpunkt aller geheimen Lehren wird daher theils Theosophie, theils Theurgie. Theosophie in irgend einer Lehre vom Ursprung aller Dinge durch Gott, welche nach Verschiedenheit der Abstractionsweise, die dem Mysticismus zu Grunde liegt, verschieden erzählt wird; Theurgie aber in dem Aberglauben, durch Gott oder Geister zum guten oder bösen wirken zu können *).

1) Heiterer und freyer sind die theosophischen Grundlagen der Mythologie. Wir können dafür im allgemeinsten physikalische und politische Elemente unterscheiden. Bey den physikalischen Mythen wird die geistige Weltanschauung nach dem Bilde der Körperwelt, bey den politischen nach dem Bilde des Staates und seiner Beherrschung entworfen. Politische Elemente sind in jeder Mythologie; die verschiedenen Ansichten unterscheiden sich aber demgemäß, wie die kosmophysischen Mythen aufgefaßt, den politischen zu Grunde gelegt oder verworfen werden. In diesen kosmophysischen Mythen gestalten Tradition, Dichtung und Metaphysik in Verbindung mit einander die einzelnen Religionssysteme. Nur für die ausgebildeteren lassen sich die metaphysischen Formen im allgemeinen andeuten. Wir sehen

*) Indem wir nach unsrer Begriffsbestimmung alle Vorstellungsarten theosophischer und theurgischer Art mystisch zu nennen haben, bekommt das Wort Mysticismus im philosophischen Sprachgebrauch eine große Allgemeinheit; im geschichtlichen wird unter Mystik meist nur der Einfluß theurgischer Phantasien auf die Denkweise verstanden.

in alle kosmophysischen Mythologien eine Art Philosophem eintreten gemäß der Hypostasirung abstracter Vorstellungsweisen. Nun sind unsre Abstractionen empirische, mathematische und philosophische (hier dialektische), daher findet sich in diese Mythologien mystische Elementenlehre, Zahlen- und Figuren-Mystik, und Emanationslehre verflochten.

Die Unterlage dieses Ganzen ist aber die Weltanschauung, welche sich die Phantasie von dem Ganzen der Körperwelt gebildet hat. Daher übt hier die Astronomie eine große Macht nach ihren drey Hauptformen:

a) die kindliche, gradlinichte Weltansicht. Die flache, meerumfloßne Erdscheibe in der Mitte, oben der Himmel und das Licht, unten die Hölle und Finsterniß. Diese Ansicht ist zerstreut, unwissenschaftlich und läßt sich nicht ausdenken; ihre Mythen werden daher natürlich polytheistisch ausfallen, oder wenigstens eine zerstreute Vielheit der Geister zeichnen.

b) die Weltansicht vom kugelförmigen Weltall. Die Erdkugel in der Mitte des Weltalls, um welche sich das All kugelförmig wölbt.

Hier herrschen zwey Grundgesetze der Bewegung, das Sinken des schweren dunkeln nebst dem Aufsteigen des leichten lichten und das Gesetz der Kreisbewegung des Himmels. Diesem entspricht der astronomische Monotheismus der griechischen Philosophen und im Grunde jedes wohlgeordneten Sternendienstes. Die Weltkugel ist das große Haus der Götter; oben ist im reinsten Licht das Göttlichste in ewiger

Ruhe; abwärts durch die acht Sphären findet sich immer niedrigere geistige Kraft.

c) die Ansicht des Aristarchos und des Kopernikus. Die Erde ist aus der Mitte des Weltalls gerückt, dem Weltall fehlt die feste Mitte, also auch Einheit und Vollendung; wir finden uns im grenzenlosen Raume. Hier kann sich der philosophische Gedanke nur klar werden durch die Erhebung des ewigen Wesens der Dinge über alles Räumliche und Zeitliche.

In der Religionsgeschichte hat, besonders durch die Vorherrschaft der neoplatonischen Phantasien, die zweyte Ansicht lange die Vorherrschaft behauptet in Verbindung mit der Emanationslehre, d. h. mit der Hypostasirung der allgemeinen Begriffe, so daß die Classification der allgemeinen Vorstellungen unter dem Bilde der Erzeugung oder Ausstrahlung die Vorstellungen von den Rangordnungen der Geister unter dem Ureinen, Ewigen giebt, welche dann astronomisch in die acht Sphären vertheilt werden.

In diese allgemeine astronomisch und mystisch angelegte Grundform zeichnen sich dann freyer poetisch die einzelnen Mythologien vorzüglich verschiedenartig nach den politischen Anlagen der Mythen.

2) Für den Gedanken im Mittelpunkt der Theosophie wissen wir, daß die ewige Ursach aller Dinge nur als Geist in der Welt der Freyheit zu denken sey. Aber in allen physischen Vorstellungen sind die leeren nothwendigen Formen das Erste; die physikalischen Mythen werden daher die Vorstellung von dem Schicksal, von der ewigen Nothwendigkeit des Nichts über Göttern und Menschen schwer vermeiden. Daher die

Gewalt der Heimarmene über die olympischen Mächte; daher die Dichtung vom Untergang der Asen; in Buddha's Nirwana-Lehre das Vorüberschwinden der Iswara's in den Weltumwandlungen gegen über Nirwana dem gestaltlosen Lichtraum der ewigen Ruhe, ja sogar in Zoroaster's Lehre die Ueberordnung von Zeruane akherene dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen über Ormuzd und Ahriman.

Darum sehen wir die Fortbildung der positiven Religionen durch Moses als die wichtigste an, in welcher alle äußeren Bilder vom Göttlichen verworfen und nur die politische Metapher von dem Beherrscher seines Volkes beybehalten wird. Wir nennen alle positiven Religionen heidnisch, in welchen diese Reinigung nicht ausgeführt worden, und setzen ihnen den wahren Monotheismus entgegen, welcher in den Völkerreligionen nur im Judenthum, Christenthum und im Islam anerkannt worden ist.

3) Die theurgischen Phantasien setzen an die Stelle der Verehrung der Götter und Gottes Phantasien vom Umgang mit Geistern und Göttern und vom Wirken durch diese. Theurgie verwandelt eigentlich den Mysticismus in Schwärmerey von leisen Anregungen oft bis zum Wahnsinn. Die festeste Ausbildung hat sie durch die alten Zauberkünste erhalten, welche im Uebergang von Taschenspieler- und Gaukler-Künsten zu den psychischen Exaltationen in Ekstasen und Visionen den Aberglauben an den Umgang und das Wirken durch Geister, so wie an die Versenkung in die Anschauung Gottes gründen und beleben. Wir finden theurgische Phantasien aber auch in leichteren Träumen nach verschiedener Temperamentsstimmung bald freundlich, bald

verdrießlich. Schauerlich treten uns die Träume von schadenfrohen bösen Geistern und dem Besessenwerden von diesen entgegen, welche in dem alten Aberglauben die größte Gewalt übten, welche der unverschämteste geistliche Hochmuth noch bey Frömmlern unsrer Zeit verwendet, um den Mystagogen und seine Freunde als voll des heiligen Geistes über die Gemeine zu erheben, in welcher die Kinder und die meisten Mitglieder noch des Teufels seyn sollen.

Darum ist es zum Kampfe gegen den Aberglauben selbst unsrer Zeit noch höchst wichtig, diese Erscheinungen als krankhafte Träume erkennen zu lernen, deren widerwärtige Bilder meist in Krankheiten des sympathischen Nervensystems ihren Grund haben und oft durch Ausschweifungen in der Jugend veranlaßt werden, aber in einer Gesellschaft, wo sie einmal Kraft gewannen, so leicht einen epidemischen Charakter annehmen.

Heiteres Temperament dagegen spielte und spielt in freundlichen Dichtungen mit den Träumen vom Umgang mit Schutzgeistern, Schutzheiligen oder einem göttlichen Herzensfreunde, in unschuldigen, vielen so tief wohlthätigen Spielen der Phantasie, für welche wir nur von dem führenden Verstande der Selbstdenkenden verlangen, daß er die Dichtung darin anerkenne.

§. 79.

Aus der Verwechselung und Gleichstellung von Bild und Sache in Mythen und Symbolen mit den Glaubensideen selbst sind alle geheimen Lehren der Priesterkasten der Vorzeit und alle positiven Religions=

lehren entsprungen, welche Eingeweihte, Wiedergeborne von gemeinen Menschen, welche Kinder Gottes und Ketzer von einander scheiden. Deswegen bekommt in der Fortbildung der Religionsansichten jeder Theil der Geschichte einer positiven Religion zwey Hauptabschnitte.

1) Eine alte Zeit des Glaubens, in welcher anfangs die heilige Wahrheit lebenswarm herrscht, indem Mythe und Symbol ohne Unterschied nur der Ausspruch des Glaubens sind.

2) Allmählich trennt sich aber das Bild von der Sache, und es bleibt endlich leerer Ceremoniendienst stehen. Dadurch tritt eine Periode des Kampfes zwischen Aberglaube und Unglaube ein, in welcher fromme Layen von heuchelnden Priestern mehr und mehr betrogen werden, bis in einer Reformation der falsche Bilderdienst und der todte Ceremoniendienst wirklich verdrängt werden.

Den Reformatoren werden sich hier als ehrliche Vertheidiger des alten Glaubens die Deuter der Mythologie auf Allegorie hin, mit Anerkennung des Bildes als solchem entgegensetzen. Aber dies bleibt eine falsche Gegenwirkung für den Aberglauben, denn jede Allegorie verliert die Tiefe ihrer religiösen Bedeutsamkeit, sobald ganz klar Bild und Sache von einander geschieden, die philosophischen Metaphern in profane Dichtungen verwandelt werden. Es kann da keine Heilighaltung des Bildes mehr bestehen, wo dieses ganz als solches anerkannt ist. Darum können in der vollendeten Ausbildung der Religionslehre im Geist und in der Wahrheit nur die Bilder aus dem höchsten sittlichen Anthropomorphismus stehen bleiben,

die sich nie rein von der Sache scheiden: die Bilder der ewigen heiligen Liebe.

§. 80.

Für die Beurtheilung der Geschichte positiver Religionen ist die von de Wette (Lehrb. d. christl. Dogm. B. 1. Aufl. 2. §. 54.) gegebene Unterscheidung der bewußten und unbewußten Symbole höchst wichtig. Wir sehen ein, daß jede positive Religionsansicht die Grundgedanken des Glaubens dichterisch in Mythen andeuten und durch Symbole bezeichnen werde. Wir wissen aber auch, daß im eigentlichen Kreis des mythischen nach den Gesetzen der philosophischen Metapher während der lebendigen Zeit dieser Ausbildung positiver Religionsansichten die Gläubigen Bild und Zeichen von der Glaubensidee nicht unterscheiden werden, wiewol sich die ganze Vorstellungsart in ihrem Geiste nur bildlich entwickelt hat.

Daher stehen uns hier zwey Regeln der geschichtlichen Beurtheilung neben einander.

Gilt es fremder Völker und Zeiten positive Religionsansichten, mögen sie auch in den ungeschicktesten Mythen und Symbolen erscheinen, zu beurtheilen, für dies fremde Leben bleibt es wichtiger, die noch so verborgen zu Grunde liegende gesunde Idee anzudeuten, als die Fehler zu rügen oder lächerlich zu machen.

Wollen wir aber der Vorfahren oder der Unsern Ansichten beurtheilen, um uns zu belehren, was für uns selbst das wahre und schöne bleibe, so haben wir ganz anders zu verfahren. Hier müssen wir jede physikalische Metapher und jede den ethischen Ideen

nicht entsprechende Mythen und Symbole rügen und zu entfernen suchen. Doch haben dabey Mythus und Symbol ganz verschiedenes Recht. Die Mythen sind nur Werk der Dichtung, und es ist rein Sache der Kritik, das unsittliche oder geschmacklose derselben zu rügen. Aber Symbole sind Sprachzeichen; sie können wol aus einer tadelnswerthen Dichtung entlehnt, aber doch unserm Volke bedeutsame Zeichen der Wahrheit geworden seyn. Darum hat jeder die Symbolik seiner gebildeten Religionsgesellschaft sehr zu schonen; das Symbol kann stehen bleiben und losgerissen vom falschen Bilde immer noch der heiligen Wahrheit dienen. Leichtsinnige Zerstörung der Symbole hingegen vernichtet die öffentliche religiöse Gedankenvereinigung selbst. Für die Symbolik vereinigt sich die erste Beurtheilungsweise mit der zweyten. Für das den Unsern bedeutungsvoll gewordene Symbol suchen wir den tiefer liegenden wahren religiösen Grundgedanken und suchen diesem das Symbol zu bewahren, während wir es von dem falschen Mythus befreyen.

§. 81.

Betrachten wir die bestimmteren Entwicklungen in der Geschichte der positiven Religionen, so werden wir abgesehen von politischen Nebenrücksichten für den Geist selbst fortwährend den Kampf zwischen klarer wissenschaftlicher Wahrheitsliebe und der Beschützung des lebendigen religiösen Bilderwesens, d. h. den Kampf zwischen Naturalismus und Mythologie vorfinden, welcher eigentlich die ganze wahre Religionsgeschichte bildet (Oppositionsschrift. Jena 1828. B. 1.

Heft 1.). Die Mythologie nämlich will im Interesse der Ahndung alles vergeistigen; solang nun aber Dichtung und Lehre, Mythus und Glaubenswahrheit nicht gehörig unterschieden sind, wird sie dabey fälschlich die Rechte der Wissenschaft antasten; sie wird zu Gunsten ihrer heiligen Sagen die Naturlehre geringschätzen, anfeinden und wenigstens schweigend ihr Trotz bieten, oder der Naturwissenschaft und Geschichte ihre Bilder aufzudringen suchen. Der Naturalismus dagegen wird richtig für die Ausbildung der Naturlehre und Geschichte sorgen; indem er aber dem Aberglauben unter seiner Bilderhülle widerstrebt, wird er leicht zugleich den Glauben und seine Ideen anfeinden, oder doch der Ahndung und ihren Gefühlen ihre Rechte verweigern.

Hier haben wir der Mythologie ihre gerechten Ansprüche durch unsre ganzen ästhetischen Betrachtungen und zuletzt noch durch die schonende Rücksicht auf alle, dem Leben geltenden religiösen Symbole vertheidigt; wir müssen nur noch genauer die gesunden Anforderungen des Naturalismus bezeichnen. Der gesunde Naturalismus widerstreitet dem Glauben nie, sondern er will nur jeden Zusammenhang natürlicher Begebenheiten wissenschaftlich und natürlich erklären und alle Wissenschaft des Menschen auf den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen beschränken. Dafür sollten wir einverstanden seyn über die Interessen dreyer Wissenschaften, nämlich der äußeren Naturlehre, der Naturlehre vom menschlichen Geist und der geschichtlichen Kritik. Für die äußere Naturlehre sehen wir ein, daß die Erzählungen von sogenannten Wunderthaten nur der Dichtung und ihren Mythen anheim-

fallen. Die Ausbildung der Anthropologie zur richtigen Kenntniß der Gesetze der Einbildungen, der Gemüthsbewegungen und ihrer Emotionen läßt uns einsehen, daß die Mystiker von übernatürlichen Einwirkungen höherer Geister auf das Innere ihres Gemüthes nur phantasirten, weil sie die letzteren nicht verstanden, daß alle Erscheinungen des Teufels, der Dämonen und der Seelen Verstorbener, so wie die Hexerey den dichtenden Träumen anheim fallen, welche nur aus Unkunde der Gesetze der träumenden Einbildungskraft für Erfahrung genommen wurden. Endlich die Ausbildung der Geschichtswissenschaft läßt uns einsehen, daß Geschichtschreiber stets nach menschlicher Ueberlieferung, und nie durch übernatürliche Eingebungen erleuchtet, ihre Erzählungen gaben; daß nur die Dichtung die Erzählungen rückwärts in Göttersagen und Heroensagen verlaufen läßt.

Wir werden also von den großen Geistern einer Vorzeit, in welcher Naturlehre und Geisteslehre noch nicht genug ausgebildet waren, nicht fordern, daß sie solche Irrthümer vermeiden sollten, die wir nur vermöge jener Fortschritte als Irrthümer erkennen. Aber noch weniger werden wir für uns eine Autorität anerkennen in Meinungen, in Aussprüchen solcher großen Geister, die bey ihnen nur durch die Mängel jener wissenschaftlichen Ausbildung bestimmt wurden.

Durch die dichterische Ausbildung der Mythen und die Ueberlieferung führt dieser Streit zwischen Naturalismus und Mythologie weit weg auf der Glaubenslehre ganz fremdartige Dinge in Naturlehre

und fabelhaft gewordener Geschichte. Kommen wir aber eigentlich auf die Hauptlehren, welche die religiöse Dogmatik für ein positives System schützen will, so müssen wir uns bey der Beurtheilung genau der Gesetze der philosophischen Metapher erinnern. Drängt sich der Streit auf eine metaphysische Spitze zurück, so verlieren wir nur die Schärfe des Gedankens, ohne schlechthin bejahen oder verneinen zu können. Es werde gefragt: Haben Quellen Leben? Haben Blumen Seelen? Sind Sonnen Thiere? Ist die allgemeine Anziehung nicht der heilige Geist? so können wir nur antworten: Habe das, wie du willst; deine Worte entsprechen deinen Gedanken nicht klar, du verflichtst Dichtung in deine Ueberzeugung; aber alle körperliche Erscheinung hat allerdings, wo sie uns lebendig anspricht, eine geistige Bedeutung. Solltest du indessen meinen, mit diesen Gedanken etwas wissenschaftlich bedeutsames auszusprechen, so verwirrst du dich schwärmerisch in deinen Phantasien.

Dasselbe gilt für viele wirklich vorliegende dogmatische Streitigkeiten. Z. B. die verschiedenen Meinungen über Vorherbestimmung und Gnadenwahl stehen für sich den metaphysischen Grundgedanken nach nur als einseitig neben einander, indem der eine unter der Idee der Freyheit, der andere unter der Idee der Allmacht Gottes und der Gottergebenheit die irdische Erscheinung des Menschenlebens auffaßt, und die Behauptungen werden erst falsch, wenn jemand sie wissenschaftlich auf den Mythus von ewiger Belohnung und Bestrafung anwenden will.

Der Mythus von dem Tage des Herrn, dem Tage der Auferstehung des Leibes wird von keinem klardenkenden auf einen der sieben stets wiederkehrenden Wochentage bezogen, sondern für die ewige Wahrheit der unsichtbaren Welt gefaßt werden. Dürfen wir denn da eine Auferstehung des Leibes annehmen? Man vergleiche metaphysisch: dieser Erdenleib ist nicht gemeint, sondern ein verklärter; und was ist dieser? was ist überhaupt der Leib einer Seele? Die Metaphysik antwortet: das Organ ihrer Verbindung mit der Außenwelt, ihrer Gegenwirkung in der Außenwelt.

Die Sache nun so genommen glaubt also mit der Unsterblichkeit der Seele ein jeder auch an die Auferstehung des Leibes, der das Leben der Seele nicht nur in sich selbst beschlossen, ohne äußere Verbindung, voraussetzen will.

Zweytes Kapitel.

Die positive Religion als Staatsanstalt.

§. 82.

Von den drey Elementen des religiösen Lebens soll die reine Herzensreligion durch die Ausbildung des sittlichen Lebens gewinnen; die religiöse Ueberzeugung der Glaubenslehre war hier eigentlich unsre wissenschaftliche Aufgabe; für das dritte

aber, für die religiös-ästhetische Idee wird noch ein eigenes Element des religiösen öffentlichen Lebens, des Cultus, gefordert. Für dieses letztere können wir durch wissenschaftliche Ausbildung nur mittelbar gewinnen, wie wir zuletzt gefunden haben dadurch, daß die religiöse Symbolik vom Mysticismus und allem falschen Bilderspiel befreyt wird.

Dafür hat das Christenthum das Heidenthum vernichtet zur Zerstörung der physikalischen Metapher und das Judenthum geläutert in den Ideen des Glaubens und der Liebe zur Anerkennung der Gleichheit aller Menschen vor Gott ohne Auswahl unter den Völkern.

Dafür ist ferner die Kraft des christlichen Geistes gerichtet einerseits auf die Läuterung der Glaubenslehre, um den freyen Gedanken von dem Wahn der Priester-Ueberlieferungen und ihrem Gewissenszwang zu entfesseln, andrerseits aber auf die Ausbildung der reinen Herzensreligion, um die Ethik der Gesinnungen (der Geistesschönheit) an die Stelle der Ethik todter Werke (des leeren Ceremoniendienstes) zu setzen.

Diese beyden Bestrebungen mußten im Kampf gegen leere Ceremonien und gegen den Bilderdienst die Anforderungen des Cultus nach und nach immer mehr beschränken. So hat anfangs das Christenthum gegen das Heidenthum, dann der Protestantismus gegen die römische Kirche die Opfer, die Bilder, die Aufzüge

verdrängt und die Bedeutung der Feste immer mehr beschränkt. Ja von entgegengesetzten Extremen her wirken die beyden Zöglinge des Protestantismus, Neologie und Pietismus, zusammen, für die Herzensreligion und gegen falschen Bilderdienst, den äußeren Cultus zu beschränken. Es sollten aber die geweihten Gebräuche des Festlebens dadurch keinesweges vermindert, sondern nur geläutert werden. Hochwichtig halten wir vielmehr die religiöse Symbolik für die ästhetische Vereinigung des ganzen Volkes zu religiösem Gemeingeist. Und frey von allem Aberglauben bleiben dem Cultus die mächtigsten Hülfsmittel, wenn sie nur neu von dem öffentlichen Leben eines Volks in Besitz genommen würden.

1) Denn dem Ernst wahrer religiöser Symbolik kann mit Aufgebung aller positiven Dogmatik dienen

a) die kyriologische Dichtung in der Kunstanschauung der Natur, deren ästhetische Ideale die der sittlichen Kraft, Reinheit und Feinheit sind.

b) Die bildliche lyrische Dichtung, in der das Gleichniß anerkannt wird.

c) Jede kunstschöne ästhetische Idee, wie die der Musik und Baukunst, bey deren Symbolik von Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten gar nicht die Rede seyn kann.

d) Die Macht der erbauenden und ermahnenden Rede.

2) Hingegen alle mythologische Dichtung soll den

freyen Spielen der Einbildungskraft überlassen bleiben und darf keine dogmatische Feststellung ihrer Figuren verlangen. Denn die Anerkennung der philosophischen Metapher kann wahrhaft und im Ernst nur in der Kunstanschauung der Natur geltend gemacht werden; jeder mythologische Bildertraum bildet sich hingegen willkührlich spielend und nach bestimmten Begriffen. Jede Heilighaltung der Bilder soll vernichtet werden. Darum müssen wir aber doch, wenn es schon für unser Volksleben unanwendbar bleibt, Platon's Ausspruch gemäß, für die religiös-ästhetische Ausbildung des Volkes überhaupt die Wichtigkeit der Mythologie anerkennen. Dem Unterricht und der Erziehung sollte ein festgehaltener und liebgewonnener Kreis von Volkssagen dienen; denn nur getragen von diesem könnten die schönen Künste uns wieder mit wahrer Kraft und Würde dem öffentlichen Leben eigen werden.

3) Das wahre Eigenthum der positiven Religion ist also das Festleben, und ihr gehören die festlichen Gebräuche, welche in einem dichterisch frischen und gesunden Volke in das öffentliche Leben eingreiffen, ja dasselbe umschlingen sollten, so daß alle öffentlichen Verhandlungen einen religiösen Charakter bekämen. Die Feyer der Feste aber sollte ihre Symbole entlehnen:

a) von den religiösen Gefühlstimmungen, indem Begeisterung Symbole der Weihe gäbe für die gleiche Bruderschaft jedes Gliedes der Gemeine im Reiche Gottes auf Erden, die Resignation Symbole der De-

muth und Unterwerfung unter die heilige Allmacht, die Andacht Symbole der Anbetung.

b) Dann aber auch von allen feyerlichen Handlungen des bürgerlichen Lebens, von allen Wechseln der Lebensspiele überhaupt nach Alter und Jahreszeit.

§. 83.

So sollte die positive Religion einzig Sache des Geschmacks, des ästhetischen öffentlichen Lebens werden. Wir fanden aber, daß bey allen untergeordneten Stufen der Ausbildung der höchste Zweck des Cultus ein Gottesdienst seyn wird zur Versöhnung der Menschen mit den höheren Wesen. Dabey wird der Gelehrtenstand und nachher auch eine von ihm getrennte Geistlichkeit durch die Voraussetzung höherer Einsicht und Weihe den Mittler zwischen Gott und Menschen spielen.

Daher bildet sich in mancherley Art positives Kirchenrecht und Kirchenverfassung, je nachdem man dieses oder jenes besondere des Gottesdienstes, hier Opfer, dort Seelenmessen, dort nur Gebet und Kirchengehen dem öffentlichen Wohl für nöthig erachtet. Leicht versteht sich, wie unter diesen Voraussetzungen eine ehrliche Geistlichkeit ihre Ansprüche über alle irdischen erheben mußte.

Leicht aber auch, daß jede religiöse Ausbildung der Völker so lang mit der Wissenschaft in Widerstreit

bleiben werde, bis ein Volk selbst einsieht, daß seine religiösen Gebräuche Symbole sind, welche nur der Geschmack anordnen sollte, aber nicht unverletzliche Heiligthümer, an denen sich zu vergreiffen, Verbrechen wäre. Bis dahin wird die Geistlichkeit immer eifersüchtig auf die Gelehrten bleiben, welche den gangbaren Aberglauben zu zerstören suchen, weil sie ihre Stellung im Staate dadurch für gefährdet hält. Aber jene Gelehrten werden auch leicht den Rechten des Cultus zu nahe treten, indem sie die dogmatischen Ansprüche der Mythen bestreitend so leicht auch die Macht der Symbole antasten.

Diese Mißverständnisse mußten in die philosophische Politik mehrere einseitige Theorien über das Verhältniß von Staat und Kirche bringen. Hier müssen wir uns sehr in Acht nehmen, nicht nach allgemeinen wissenschaftlichen Begriffen zu unterscheiden, was nur eine besondere geschichtliche Bedeutung hat. So erhielten wir hier viel zu weit ausgreiffende philosophische Theorien; denn der geschichtliche Grund des Gegensatzes zwischen Staat und Kirche liegt doch nur darin, daß wir in der katholischen Kirche noch die Ueberreste einer aus Priesterdespotismus gebildeten hierarchischen Staatsform besitzen, welche sich im Gegensatz gegen die aus Kriegerdespotismus entwickelten bürgerlichen Staatsformen gestaltet hat. Wir werden daher für die höhere Ausbildung des Geistes diese Trennung und diesen Gegensatz gar nicht feststellen mögen; wir werden dem Ideal nach gar kein besonderes Kirchenrecht fordern, sondern die Sachen

der positiven Religion neben allen andern Angelegenheiten des öffentlichen Wohls als Staatsangelegenheit erkennen.

Vergleichen wir dafür das geschichtliche.

§. 84.

Wie sich der religiöse Bildertraum im roheren Menschenleben zu erheben anfangen werde, ist nicht voraus zu sagen, indem die Phantasiestimmungen verschiedener Völker zu sehr von der Verschiedenheit der Temperamente abhängt. Geschichtlich indessen zeigt sich die Ueberlieferung einer weitern Fortbildung solcher Anfänge zu einem besonnenen System einer vollständigen intuitiven Lebensansicht unter vielen Modificationen und stufenweisen Wiederverwilderungen in dem Völkerleben der Vorzeit. Dort gründete sich die ganze Volksbildung auf Priesterschaft und deren geheime Lehre. Die Religionslehre bildete sich in einer großen Naturdichtung aus, welcher überall Licht- und Sternendienst zu Grunde lag, verschlang aber in die Anordnungen ihres Cultus nach den theokratischen Bedürfnissen für die Fortbildung des bürgerlichen Lebens das Ganze der Gesetzgebung und Sittenlehre. So sehen wir die alte Ordnung in Indien, Aegypten, Babylon, Persien. Wo hier der Opferdienst sich von sabakischer Wuth befreyte, gewannen die Völker nicht nur Lebensordnung durch Gesetz und Recht, sondern vorzüglich auch eine allgemeine Weckung frommer Gefühle durch das ganze Volk.

Weil aber in allen diesen Institutionen die Schmeichelopfer und Sühnopfer den wahren Mittelpunkt des Cultus bildeten, und also gewisse leere Gebräuche zu dem heiligsten erhoben, so stellte sich bey allen diesen Völkern der abergläubische Gegensatz von Gläubigen und Ketzern heraus, wodurch sich die Plünderungs- und Handels-Kriege in die Schrecken der Religionskriege verwandelten, bey denen Unterjochung und Plünderung nicht mehr genügten, sondern Bekehrung oder Ausrottung der ganzen ungläubigen Stämme das der abergläubischen Wuth aufgegebene schien.

Bei dem heller werdenden Gedanken machen sich die Entwicklungen aus jenen kosmophysisch-mythischen Religionssystemen für uns nach zwey Seiten hin, bey Moses zur Befreyung des Gedankens vom Bild, bey den Griechen zur Befreyung des Bildes vom Gedanken.

Die einfachste und durchgreifendste Verbesserung ist die des Moses; denn wiewol er seinen Leviten die theokratische Gesetzgebung mit vielen Reinigungs- und Entsündigungsgebräuchen beybehielt, so tilgte er doch aus der weitläuftigen ägyptischen Symbolik alle Kosmophysik und Geisterlehre zu einem entschleierten politischen Monotheismus, als Stütze seines Staates, welcher die sittliche Fortbildung der Lehre so ungemein erleichterte.

Auf der andern Seite im griechischen Leben wirkte die Selbstthätigkeit des Verstandes im Volksleben,

und gab so das vielgestaltige neue. Hier fesselte keine Priester-Gesetzgebung und keine heilig gehaltene Ueberlieferung. Von dem Ernst der religiösen Wahrheit riß sich der Bildertraum los und lernte der Schönheit gehorchen. Die Religionen der Griechen wurden poetische Religionen, in denen die schönen Künste frey wurden und den sittlichen Idealen dienen lernten. Davon mußte eine allmähliche Profanirung der Symbole und Mythen die Folge werden, diese aber durch das Gefühl der Entheiligung in den Kennern des alten Ernstes den Eifer wecken gegen den Dichterleichtsinn. So trat die griechische Philosophie in den Dienst der heiligen Wahrheit im Kampf sowohl mit diesem Dichterleichtsinn, als mit dem Volkswahn.

Aus diesen Lebenselementen: Ebräische Lehre und Dichtung, Mysteriendienst der Griechen und Römer, Griechische Philosophie mit ihrem Haß gegen leeren Bilderdienst und doch dem Bedürfniß einer höheren und feineren Mystik, entwickelte sich die Religionsansicht unter der Herrschaft des Christenthums.

Die Mosaische Lehre hatte gar keinen mythologischen Bildertraum und auch die spätere ebräische Prophetenlehre hatte bey ihrer reineren Moral und edleren Gotteslehre selbst die wenigen Bilder von Engeln und Teufeln, die das Volk von den Magiern angenommen hatte, nicht mit aufgenommen. Auch mußte hiermit der Geist der Wahrheit, welcher in der christlichen Religionsansicht seine Herrschaft zu gründen anfing, in der Verehrung Gottes nur im Geist und in der

Wahrheit zusammenstimmen. Daher wurde denn auch später Verfolgung und Zerstörung des heidnischen Bilderdienstes das große Ziel des Kampfes.

Allein das Interesse des Christenthums war ein ganz anderes, als das der mosaischen Lehre. Dort blieb der Blick auf dieses Leben gefesselt; hier wies alles hinauf und hinaus nach dem Himmel, denn die ewige Wahrheit für alle Welt, die Ideen des Glaubens und der ewigen Hoffnungen wurden der Grund der ganzen Lehre. Diese höhere Lehre konnte sich nicht ohne Mythen, nicht ohne positive Dogmatik zu gestalten anfangen; so scheinen die einfachsten Grundlagen der Mythen der Magier hier mit aufgenommen worden zu seyn.

Aber während die griechische Philosophie in stoischeu Versuchen und in neoplatonischen Systemen den ganzen alten Bildertraum in regelmäßigen Allegorien deutete, suchten die späteren christlichen Lehrer nur die feinsten philosophischen Anfänge des Bilderwesens; sie behielten nur die höchsten platonischen Abstractionen bei, und bildeten sie für ihre Versöhnungslehre vorzüglich zur Lehre von der Dreyeinigkeit aus. Daher dann die kahlen, kalten Spitzfindigkeiten der Kirchenlehren und die aller dichterischen Freyheit ermangelnden Bekenntnißformeln der christlichen Partheyen. Dabey aber auch in der heiligen Scheu vor dem Glauben das mächtige Hülfsmittel, welches im Hintergrund des Gedankens die urchristlichen Lehren von der Liebe, dem Glauben und der Hoffnung unangetastet stehen ließ.

Der christliche Cultus bildete sich als Privat-Religionsgesellschaften gehörend, oft unter der härtesten Verfolgung, im römischen Reich, wurde dann Hof- und Staatsreligion desselben, aber so, daß seiner politischen Ausbildung schon früh der ersten Lehre ganz fremde Phantasien der Kasteyung, des Einsiedler- und Klosterlebens beygegeben wurden. Bey der späteren Ohnmacht der Kriegsfürsten und der Zerstückelung der Herrschaft in Europa wurde die christliche Geistlichkeit immer unabhängiger, und errichtete den römischen Kirchenstaat, in welchem für fast ganz Europa der ganze Gelehrtenstand wieder der priesterliche wurde, und unter der Idee der allein seligmachenden Kirche die Schule als öffentliche Anstalt und somit die gelehrte Ausbildung stiftete, förderte und das Ganze gegen die Zerstörungen der rohen Kriegsgewalt sicherte. Diese Erfolge wurden jedoch nur durch die Kräfte eines harten hierarchischen Despotismus erhalten, gegen den der freye Geist in die Schranken treten mußte, der endlich in der Reformation der Kirche ihn mit Glück zu bekämpfen anfing. Aber mit großer Klugheit, mit List und Wuth, besonders in der listigen Umsicht der Jesuiten und der Mordgier der Dominikaner wehrte sich der Kirchenstaat gegen den Abfall, bis endlich nach der dreyßigjährigen Verwüstung von Deutschland die Kraft der Kämpfer ermüdete und sich aus Trümmern des alten Lebens nach und nach das neue gestaltete, indem endlich die Gebildetern unter den Europäern den Wahnsinn der Religionskriege verabscheuen lernten.

Hier, meine ich nun, müssen wir die Interessen des Streites zwischen Protestantismus und Katholicismus vorherrschend politisch und nicht dogmatisch nehmen. Weit geistloser als die katholische Kirche, in welcher doch Papst und Kirchenversammlung ein reformirendes Urtheil besitzen, lastet der hierarchische aristokratische Despotismus der anglikanischen bischöfflichen Kirche mit seinen erstarrten Glaubensformeln auf Großbritannien. Und wenn wir unsre geistreicheren Partheyen dogmatisch abhören wollen, ist denn da eine ohne Aberglauben? eine, der wir in allem recht geben können?

Wir werden daher bey den Gegensätzen der kirchlichen Einrichtungen unsrer verschiedenen Partheyen vorzugsweise da loben, wo die Freyheit des Gedankens und die bürgerliche Freyheit und Gleichheit der Glieder der Gemeine am meisten anerkannt ist. Der Protestantismus hat vorzüglich aus diesen politischen Gründen mit gesundem Geist gegen die Ausscheidung der Geistlichen aus dem Familienleben im Cälibat, gegen den Despotismus der Gewissensangst in der Ohrenbeichte, gegen die gemeine Absolutionskrämerey zu kämpfen gehabt und die Einrichtung keiner Religionsgesellschaft wird von uns gerühmt werden können, in der eine freysinnige Presbyterialverfassung fehlt.

§. 85.

Dem Ideal nach erkennen wir also keinen Gegensatz zwischen Kirche und Staat, keine Trennung zwi-

schen Kirche und Staat an. Anstatt der Kirche fordern wir große öffentliche Anstalten für Feste und Feyerlichkeiten, wie ehedem gesunde und lebendige Völker sie sich gaben. Aber dafür würden wir keinen eignen Stand der Geistlichkeit anordnen, sondern der Cultus wäre besser Sache alles Volkes; wer im Staate ausgezeichnet worden als Regierender, Lehrer oder Bürger, der sollte auch im religiösen Leben des Ganzen seine ausgezeichnete Stelle haben.

Dieser Idee nach sollten also die Religionsanstalten auch mit keiner Lehranstalt gleichgestellt oder verwechselt werden. Allerdings ist die positive Religion die lebendigste und kräftigste Bildnerin und Erzieherin der Völker; denn ihre ästhetische Weltansicht faßt jede Idee der Ausbildung am innigsten und festesten auf. Aber dies ist bey höherer Ausbildung der Völker nicht mehr Sache des Cultus, also nicht das, wofür die Religion der öffentlichen Anstalten bedarf.

Man hat zwar in verwandter Weise wol auch gleichsam dem Staat als positivem Rechtsinstitut die Kirche als ein positives Tugendinstitut an die Seite stellen wollen. Aber so wie wir einerseits diese Beschränkung des Staates auf ein positives Rechtsinstitut verwerfen, kann uns auch andrerseits der zweyte Gedanke nicht stehen bleiben. Allerdings gab früher die positive Religion nach den theokratischen Phantasien nicht nur das positive Tugendgesetzbuch, sondern auch noch das Rechtsgesetzbuch obenein. Aber die fortschreitende Aufklärung hat sich von dieser Uebermacht

der Mythen und Ueberlieferungen befreyt, und uns einsehen lassen, daß es keine positive Sanction von Tugendgesetzen geben könne und dürfe. Tugend lebt nur in Geist und Wahrheit, ihre geselligen Formen können nur in lebendiger Sitte, aber nicht in positiven Satzungen erscheinen. Die letzteren arten immer in Werkzeuge der Scheinheiligkeit, des leeren Ceremoniendienstes, des Priesterdespotismus aus. Allerdings ist Tugend die höchste geistige Schönheit; seiner Absicht nach wird also der Cultus stets eine öffentliche sittliche Volksvereinigung geben sollen, aber nur so, wie er dem lebendigen Gemeingeist in der Gesellschaft dient und nicht in seinen positiven Anordnungen.

Aus diesen allgemeinen Betrachtungen können wir folgende bestimmtere Sätze ziehen.

1) Das geschichtliche Herkommen hat uns in der Geistlichkeit einen Stand gegeben, in dessen Händen die Verwaltung des Cultus mit der Sorge für die Volkserziehung verbunden liegt. Denken wir uns hier nun das Volksleben von dem Aberglauben aller theosophischen und theurgischen Phantasien befreyt, so bliebe unter diesen Zwecken die Anordnung und Verwaltung des Cultus das außerwesentliche zufälligere. Die Geistlichkeit sollte im Staate unter den Gelehrten die erste Stelle behaupten als der Stand der Volkserzieher und des öffentlichen Unterrichtes und sollte als solcher mit der Schule wieder in engere Verbindung treten. Und eben so wie in

freyen Völkern die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Richterstandes im Staate so hoch gehalten wird, sollte auch dem Stande der Volkserziehung und der Schule eine solche ständische Selbstständigkeit und Unabhängigkeit im Staate werden.

2) Dies ist aber ein Gedanke, dem bis jetzt die abergläubische Trennung der Religionspartheyen in unsern Völkern noch sehr im Wege steht. Deswegen müssen wir für die Anordnung des Cultus zwey Principien neben einander aufstellen: ein Princip der Freyheit und Ungeselligkeit und eines der Gleichheit und Geselligkeit.

Der Aberglaube an eine allein seligmachende Kirche hat nur noch bey den roheren, ungebildetern europäischen Völkern eine wahre Volks- und Staatsreligion erhalten und selbst diese nur mit inconsequenten Duldungen von Ketzern verbunden. Hingegen bey den gebildeteren und freyeren Völkern hat die politische Einsicht für die Friedfertigkeit, die Gesetze der Duldung (Toleranz) allmählich bis zu gänzlicher Glaubens- und Gewissens-Freyheit erweitert. So ist endlich in den nordamerikanischen Freystaaten der Staat selbst gleichsam ganz irreligiös geworden, indem er die Wahl und Ordnung des Cultus ganz zur Privatangelegenheit macht, und privatrechtlich beurtheilt, indem er jeden gewähren läßt, so lange er die Rechte des Andern nicht antastet. Dieses Princip der Toleranz und Glaubensfreyheit stimmt nun ganz mit unserm ästhetischen Princip der Freyheit. Die

Wahl der Bilder und geweihten Gebräuche soll jede Gesellschaft der andern frey lassen; hier gilt es keinen Streit um Wahrheit und Irrthum, sondern nur um den rechten Geschmack. Wir glauben alle an einen Gott; dem Geschmack aber können gar vielerley Bilder neben einander genehm seyn. Das unpartheyische Urtheil von Volk zu Volk läßt also jedem die Freyheit, in seiner Weise zu ordnen, und willig erkennen wir uns gegenseitig einander an.

Aber soll dasselbe Princip im Innern eines Volkes, ja einer Gemeine, angewendet werden, so erscheint es höchst ungesellig und führt zur Gleichgültigkeit gegen die positive Religion überhaupt. So kann dieses Princip hier nicht unser letztes Wort bleiben. Es ist im Innern eines Volkes eigentlich nur ein Nothbehelf, um dem Widerstreit des Aberglaubens auszuweichen und den Frieden zu behalten. Wir lernten, daß die Wahrheit nicht durch Gewaltthat und Verfolgung, sondern nur durch Ueberzeugung ihre Macht gründen solle und dürfe, und wählten darum die Maximen der Verträglichkeit.

Wollen wir also für zukünftige Zeiten und für reinere Anerkennung der Wahrheit unsre Aufgabe lösen, so würde, wenn der Cultus ganz frey von Aberglauben wäre und als Geschmackssache anerkannt würde, der Gemeingeist im Volke allerdings von jedem guten Bürger fordern, daß er sich den geweihten Gebräuchen seines Vaterlandes und seiner Gemeine anschließe, und nicht eigensinnig seine

Hausgötter für sich haben wolle. Die Kraft der Vaterlandsliebe würde dann das ganze Volk zu einem Cultus vereinigen, und diesen als hochwichtige Staatsangelegenheit anerkennen machen. Denn von Glaubenszwang könnte dort nicht mehr die Rede seyn; eines Glaubens Wahrheit lebt unter allen Symbolen.

Sinnentstellende Druckfehler.

S. 65 Z. 16 die Größe lies der Größe
S. 75 Z. 23 der lies die
S. 90 Z. 9 nun lies um
S. 138 Z. 1 elektische lies eleatische
S. 201 Z. 23 gesehen lies geschehen.









LIBRARY OF CONGRESS
0 012 993 215 6